BR
165
.F3
1909
AUX
STOR
1

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES RELIGIEUSES

VINGT-TROISIÈME VOLUME.

ÉTUDE SUR LES ORIGINES DES ÉGLISES DE L'AGE APOSTOLIQUE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1909

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

VINGT-TROISIÈME VOLUME

ÉTUDE SUR LES ORIGINES DES ÉGLISES DE L'AGE APOSTOLIQUE

HAROLD B. LEE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Étude sur les idées religieuses et morales d'Eschyle, 1884.
Les apocalypses juives, 1892 (Paris, Fischbacher), 226 pages.
De vera indole Pauli apostoli epistularum ad Thessalonicenses, 1892 (Paris, Fischbacher), 29 pages.
Clément d'Alexandrie, 1898 (Paris, Leroux). Deuxième édition, 1905.
Introduction à l'étude du Gnosticisme (Paris, Leroux), 1903.
Saint Paul. Problèmes de vie chrétienne (Foyer solidariste, Saint-Blaise et Roubaix), 1908.

Droits de traduction réservés.

ÉTUDE

SUR

LES ORIGINES

DES

ÉGLISES DE L'AGE APOSTOLIQUE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1909

PRÉFACE

Jamais peut-être les origines du christianisme n'ont été étudiées avec plus d'ardeur. Fait bien significatif, on voit d'éminents historiens et critiques, comme MM. Wellhausen et Harnack, après une vie dépensée à d'autres travaux, se consacrer à cet ordre de recherches avec une véritable passion.

C'est autour des Evangiles et des Actes que se livre actuellement la bataille. L'étude notamment de ce dernier écrit a été entièrement renouvelée. On se demande quelles sont les sources qu'a utilisées l'auteur ; y en a-t-il qui aient été écrites, et quelle en est la valeur ? Dans ce but on a scruté, analysé, discuté les Actes jusque dans l'infime détail. A-t-on abouti à des résultats décisifs ? Les avis diffèrent. Quoi qu'il en soit, il n'est plus possible de traiter des origines du christianisme sans tenir compte des études critiques dont les Actes font l'objet depuis quinze ans. On ne pourrait plus écrire l'histoire des « Apôtres », comme l'a fait Renan. Cette histoire change du tout au tout selon la solution que l'on donne au problème des sources du livre des Actes.

A cette question fondamentale nous avons consacré toute notre première partie. On n'y trouvera pas une

étude complète des Actes. Nous ne faisons l'analyse critique que des parties qui intéressent notre sujet.

Après avoir dégagé de son livre les sources écrites ou orales dont l'auteur paraît avoir fait usage, nous essayons, dans la seconde partie, de reconstituer l'histoire première de l'église primitive. Elle repose tout entière sur les résultats que nous donne l'analyse critique. Nous pensons lui donner ainsi de solides assises.

Nous appliquons la même méthode à l'étude des origines des églises pagano-chrétiennes. C'est le sujet de la troisième partie. A l'exemple de C. Weizsäcker, nous demandons à l'apôtre Paul nos principaux renseignements sur les églises qu'il a fondées. Du rapprochement des données éparses dans ses épîtres jaillit une vive lumière.

Notre étude se renferme dans des limites bien marquées. Nous n'offrons pas au lecteur un tableau d'ensemble de l'âge apostolique. Dans quelles circonstances les premières églises chrétiennes se sont-elles formées, pourquoi le christianisme, dès qu'il paraît, soit en Palestine, soit dans le vaste monde gréco-romain, prend-il aussitôt la forme d'une église, quel a été le développement, la physionomie, l'esprit des communautés primitives, telles sont les questions précises dont nous avons demandé la solution aux documents les plus sûrs.

Est-il nécessaire d'indiquer la méthode que nous avons appliquée à l'étude d'un sujet infiniment délicat ? C'est celle même que la Section des Sciences religieuses s'efforce de pratiquer et d'appliquer aux monuments du passé. C'est la méthode historique. Nous ne travaillons au profit d'aucune école, d'aucun parti, d'aucune église. Notre seule préoccupation est de retrouver la vérité des faits pour autant que cela est possible. Que le lecteur ne de-

mande pas autre chose à ce livre. Nous essayons de lui livrer les faits. A lui d'en tirer, après les avoir contrôlés, les conclusions qu'ils lui paraîtront comporter.

Paris, 31 décembre 1909.

INTRODUCTION

L'étude qu'on va lire est pour une large part fondée sur le livre des Actes. Notre deuxième partie tout entière en dépend. L'usage que nous allons faire de cet écrit exige que nous le soumettions d'abord à un examen critique. Nous y sommes d'autant plus tenu que dans les dernières années l'étude des Actes a été entièrement renouvelée. Celle-ci a une telle importance que nous y consacrerons toute notre première partie. Une fois la question critique réglée, nous pourrons utilement essayer d'évoquer les origines et la première figure des églises de l'âge apostolique.

Dans cette introduction, nous donnerons un aperçu sommaire des travaux dont le livre des Actes a été l'objet. Tout en orientant le lecteur qui n'est pas spécialiste en ces matières, nous aurons l'occasion de donner notre sentiment sur les études les plus importantes qui ont paru sur notre sujet dans les dernières années.

C'est l'école de Tubingue qui a ouvert les voies à une appréciation plus exacte, plus intelligente et plus historique des Actes. On connaît la thèse qu'elle a défendue avec tant d'éclat en ce qui concerne l'histoire des origines du christianisme. Celui-ci se serait dès les premiers jours partagé en deux tendances opposées. L'une est le judéo-christianisme, l'autre le pagano-christianisme. Pendant près de deux siècles ces deux tendances se combattent. Baur ex-

plique l'histoire très exclusivement à ce point de vue. On rapporte tous les faits à la lutte qui éclate entre les apôtres de Jérusalem et l'apôtre Paul. Plus tard vint l'apaisement. Le livre des Actes aurait été écrit pour réconcilier les deux tendances dans le passé. L'auteur aurait voulu effacer les traces de la lutte, atténuer l'opposition entre l'apôtre des incirconcis et les apôtres de la circoncision. En réalité ces saints n'auraient jamais été divisés. Ils auraient donné l'exemple le plus édifiant d'égards réciproques et de concorde. Ainsi les Actes seraient un livre tendancieux. Le tableau qu'il fait de l'âge apostolique ne serait pas exact, la couleur en serait fausse. Ajoutez à cela que sur une foule de points, sur des détails essentiels, il est en plein désaccord avec les données les plus claires des épîtres de Paul. En somme, Baur et son école ne laissaient guère subsister du livre des Actes que les parties où l'auteur écrit à la première personne. Ces parties, on le reconnaissait, provenaient d'un journal de voyages rédigé par un compagnon de Paul, et à ce titre méritaient la plus grande confiance.

Une critique aussi radicale appelait une réaction. En général vers 1860 on la trouvait excessive. On s'efforçait à tout le moins d'en corriger les exagérations. C'est à ce sentiment qu'obéissait Ernest Renan lorsqu'il composait en 1866 « Les Apôtres » qui devint le deuxième volume de l'histoire des « Origines du christianisme ». Il rend les Actes à Luc, le compagnon de Paul, l'auteur du troisième évangile. Il repousse l'hypothèse d'après laquelle l'auteur des Actes n'est pas en même temps l'auteur des parties du livre où figure le « nous ». D'autre part, il admet la thèse de Baur, à savoir que Luc a voulu concilier les deux tendances qui divisèrent le siècle apostolique et en voiler l'opposition. Il accorde également que pour certaines parties de son livre, par exemple les premiers chapitres ou les voyages de Paul à Jérusalem, l'auteur des Actes ne nous offre pas de garanties suffisantes.

Renan est bien l'interprète de l'opinion presque unanime de la critique indépendante de son temps. On pouvait croire

que les questions que soulevaient les « Actes » étaient réglées, lorsque parut en 1886 le « Siècle apostolique » de C. Weizsäcker (1). Ce critique procédait de l'école de Baur, mais, infidèle en cela à ses maîtres, il ne sacrifiait pas l'esprit historique à l'esprit de système. D'une part il écartait les exagérations de son école, mais d'autre part, il remettait en lumière, avec un remarquable talent, les différences et les contradictions qui existent entre ce que l'apôtre Paul nous apprend de l'âge apostolique et ce qu'en racontent les Actes. Ce qui rendait sa démonstration plus lumineuse encore, c'était la science avec laquelle il tirait des épîtres mêmes de Paul un tableau des églises primitives si vivant, si pittoresque, si vraisemblable que du coup celui des Actes paraissait incolore, irréel ; il semblait perdre ce qui lui restait d'historicité.

L'œuvre si remarquable de Weizsäcker provoqua toute une série d'études sur les Actes. Très diverses, les unes portaient sur le texte, les autres sur la langue, d'autres enfin sur la composition de l'ouvrage (2).

Dégageons de l'ensemble de ces études celles qui nous intéressent plus spécialement. Parmi celles-ci il faut placer au premier rang celle de M. Pfleiderer. Dans son grand ouvrage sur les origines du Christianisme, il a consacré 145 pages à Luc et à ses écrits (3). C'est dire l'importance qu'il attache à la question des Actes.

M. Pfleiderer avec C. Weizsäcker et H. Holtzmann est l'héritier le plus fidèle de Ch. Baur. On peut dire que ces critiques forment ensemble une nouvelle école de Tubingue.

(1) Carl Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, 1886.

(2) Voir dans le commentaire de H. Wendt, (les Actes dans la collection Meyer, 5e édition, 1899) une bibliographie complète. A noter F. Blass, *Acta apost. editio philologica*, 1885 ; toute la série des critiques qui recherchent les sources des Actes de Jacobsen à J. Weiss ; enfin les travaux de M. Harnack.

(3) O. Pfleiderer : *das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, 2 vol., 2e édition 1902. L'auteur est mort en 1909.

Ils ont conservé de la tradition de leur maître tout ce qui était viable. Ils ont abandonné les exagérations, ils ont amendé, rendu acceptables les hypothèses essentielles; ils s'appliquent à être de purs historiens. Ils ont soin de rejeter la philosophie de l'école à l'arrière plan. Ainsi rajeunies, mises au point, les vues de Baur ont repris une nouvelle autorité. Il convient dès lors que nous fassions connaître dans le détail celles de M. Pfleiderer sur les Actes.

Il fait d'abord une analyse critique des Actes qui comporte par elle-même un jugement littéraire et historique. Celui-ci porte sur trois points : quels sont les matériaux, documents ou traditions orales dont l'auteur des Actes s'est servi, quels sont ses procédés littéraires et sa manière d'écrire l'histoire, quelle est enfin la valeur documentaire et historique de notre écrit?

M. Pfleiderer ne distingue dans les Actes qu'une seule source écrite dont l'auteur aurait fait usage. C'est cette relation de certains voyages de l'apôtre Paul dont il semble que nous ayons des extraits dans les passages où figure le pronom « nous ». M. Pfleiderer estime que les extraits ne se bornent pas à ces passages. On en trouverait un peu partout dans la partie des Actes qui raconte les missions de Paul. Dans tout le reste de l'ouvrage, l'auteur n'aurait utilisé que des traditions orales assez peu précises. Remarquons combien peu M. Pfleiderer paraît disposé à envisager l'hypothèse d'après laquelle se dissimuleraient dans les Actes d'autres fragments de sources écrites, outre les extraits du journal de voyages. Ce sentiment lui est-il uniquement dicté par l'analyse critique et littéraire des Actes? Il est permis d'en douter quand on constate le très grand intérêt, comme on va le voir, qu'a M. Pfleiderer à faire à Luc lui-même la part aussi large que possible.

Sans doute, notre critique abandonne l'idée que l'auteur des Actes a écrit son livre dans le but d'effacer les traces de la crise qui avait divisé les églises primitives, et de concilier Jacques, chef de l'église de Jérusalem et Paul l'apôtre des

incirconcis. Cette idée, il la désavoue formellement (1). Mais M. Pfleiderer reste fidèle à Baur en ce qu'il soutient que Luc a délibérément remanié l'histoire, arrangé ses récits, parfois inventé de toutes pièces telle scène ou tel incident. C'est le cas des discours. Il les a composés avec la liberté dont usaient Thucydide ou Tite-Live.

Comme l'auteur des Actes n'a eu à sa disposition qu'une seule source écrite et pour le reste de fluides traditions orales, il a eu une ample matière où exercer son génie. C'est là qu'il faut le chercher ; il s'y laisse voir tout entier. Ainsi il est clair qu'il a ordonné la matière de son histoire, non d'après les faits, mais d'après l'idée qu'il se faisait de l'âge apostolique. Il a partagé sa narration en deux parties ; de l'une le héros est Pierre ; de l'autre, c'est Paul. L'intention est évidente. Il a voulu rapprocher les deux apôtres, les montrer unis dans le passé, comme ils l'étaient dans la vénération qu'il leur vouait. Il lui arrive de transposer les événements. Ainsi l'épisode de la conversion de l'incirconcis Corneille par Pierre a lieu avant que Paul entreprenne ses missions. Preuve que l'idée des missions parmi les incirconcis est née avant l'apôtre des Gentils. Parfois Luc supprime des traits qui gêneraient sa conception des événements. Pas un mot de Tite dont la seule présence à Jérusalem avait été, d'après les Galates, le signal de l'opposition que rencontra Paul. Même l'auteur des Actes ne laisse pas d'imaginer tel récit, ainsi celui de la Pentecôte, l'incident d'Ananie et de Saphire, le magicien Elimas. M. Pfleiderer n'accuse pas Luc d'avoir sciemment altéré l'histoire, il la voyait telle qu'il l'a dépeinte. Il avait, si l'on peut ainsi dire, un prisme dans l'esprit. Ce n'est pas sa faute, s'il a vu les faits autrement qu'ils n'étaient.

On aperçoit sans peine ce que peut être la valeur historique d'un écrit que l'on juge de cette façon.

D'après notre critique, Luc ne mérite guère de confiance.

(1) Ouvrage cité, p. 472.

Il a vécu longtemps après les événements ; il voit l'âge apostolique à travers ses idées préconçues ; il lui arrive de remanier les récits qu'on lui racontait et même de s'inspirer de ceux de l'Ancien Testament pour en imaginer de nouveaux. Autant dire que les deux tiers des Actes n'ont aucune valeur historique. Les seules parties de ce livre sur lesquelles on puisse faire fonds sont celles que l'auteur a empruntées au journal des voyages de Paul.

Même pour ces parties, M. Pfleiderer ne se prive pas de faire de fortes réserves. Aux événements même bien attestés, il applique la seule règle de la vraisemblance. Ce qui lui paraît invraisemblable, il l'écarte d'emblée. Il oublie qu'en ce domaine, il convient d'être très prudent. Ce qui paraissait absurde à Voltaire, ne l'est plus aux yeux de M. Harnack. Une connaissance plus précise des phénomènes psychiques a élargi les limites du vraisemblable. On s'étonne qu'un esprit aussi averti que M. Pfleiderer ne se montre pas plus circonspect en cette matière et moins confiant en ses impressions personnelles. Ainsi en réalité, la nouvelle école de Tubingue n'est pas plus favorable à Luc que l'ancienne. Les Actes sortent même de ses mains plus maltraités que jamais. La sentence qui en fait un pieux roman semble définitive.

Faut-il en prendre son parti ? Ne nous préoccupons ici que des seuls intérêts de la vérité historique. S'il faut désormais faire à peu près abstraction des Actes, que nous reste-t-il pour nous renseigner sur l'âge apostolique ? Peu de chose. D'abord les lettres de l'apôtre Paul. C'est un document de premier ordre. C. Weizsäcker a montré tout le parti qu'une critique ingénieuse peut en tirer pour la connaissance de la formation et de l'histoire première des églises pagano-chrétiennes. Le tableau qu'il en a fait d'après saint Paul restera. C'est un monument singulièrement solide de résurrection historique. Mais pour les années antérieures à l'an 52 qu'avons-nous ? Plus rien. On en est réduit à des déductions rétrospectives péniblement extraites des épîtres ou des évangiles. Une seule ressource nous resterait si elle

était admissible. Il faudrait prendre exclusivement les synoptiques, non pas comme document de la vie de Jésus, mais comme document de l'histoire des premières générations chrétiennes. On supposerait qu'en racontant Jésus, elles se seraient dépeintes elles-mêmes. C'est ce qu'a fait Weizsäcker. Grâce à ce procédé il a donné de la primitive église un tableau aussi inattendu que pittoresque. Mais combien risqué! Bâti sur une base incertaine, l'édifice n'a guère de solidité. C'est de l'histoire par trop conjecturale. Dès lors comment ne pas déplorer la perte du seul document qui nous renseigne directement sur les premiers temps du christianisme après Jésus? S'il faut écarter les Actes, il est à craindre qu'il faille en fin de compte renoncer à rien savoir de clair sur cette période de l'histoire.

Pareille considération ne suffirait pas encore pour que nous conservions les Actes. Il en est d'autres qui ont plus de poids. Quelles que soient les réserves critiques qu'appelle ce livre, il est impossible de le lire attentivement sans avoir l'impression très nette qu'il y subsiste une réalité historique. On la sent derrière les invraisemblances mêmes. Les figures sont si vivantes et si vraies, les paroles et les discours sont si bien appropriés aux circonstances qui les encadrent, les sentiments, la piété, les actes de tout ce monde apostolique paraissent en général si vraisemblables, qu'on ne saurait douter que le fond du livre ne soit de la bonne et authentique histoire. Ce fut le sentiment de E. Renan, et c'est pour cette raison qu'il a mis les Actes à la base même de son tableau de l'église primitive.

On est ainsi conduit à se demander s'il n'y a pas dans les Actes plus d'extraits d'anciens documents qu'on ne suppose. L'auteur, semble-t-il, les a fondus harmonieusement dans son texte. N'est-ce pas de cette manière qu'il a incorporé Marc dans son évangile? Ne l'a-t-il pas en bonne partie habillé de son propre style?

La supposition que nous faisons s'impose si bien, qu'il y a longtemps qu'elle a été faite, et que l'on a cherché à retrouver

dans les Actes les vestiges des documents dont l'auteur se serait servi (1). L'hypothèse a été renouvelée dans les derniers temps. Il en sera question dans cette introduction même. Auparavant faisons remarquer combien elle est fondée. L'auteur lui-même nous y invite de la façon la plus expresse. Voici la préface qu'il met en tête de son évangile : « Puisque beaucoup de gens ont entrepris de composer un « récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels « que nous les ont transmis ceux qui ont été, dès le com- « mencement, témoins et serviteurs de la parole, il m'a « semblé bon, à moi aussi, très excellent Théophile, de te « les décrire avec ordre, en suivant tout le cours des événe- « ments avec exactitude depuis les origines, afin que tu te « rendes compte de la certitude des enseignements que tu « as reçus ».

Il est clair, d'après ce que Luc nous dit ici, qu'il a eu des prédécesseurs. Il sait que d'autres ont entrepris de mettre par écrit le récit des événements qu'il se propose de raconter. Apparemment ils n'ont pas été eux-mêmes des témoins de la vie de Jésus. Luc tiendra compte de ces écrits; il ne prétend qu'à une chose, c'est de disposer avec ordre la matière de l'histoire.

L'examen du IIIe évangile confirme ce que l'auteur nous apprend ici de sa méthode de narration.

Il a utilisé pour la vie de Jésus au moins deux documents, l'évangile de Marc et un recueil quelconque des actes et des paroles du Maître. Dans les Actes, il s'est servi d'un journal des voyages de Paul. Il est donc dans ses habitudes de faire usage des sources écrites qui existent. Rien de plus légitime que de rechercher si par hasard ne se dissimulent pas dans les Actes un ou deux documents que nous ne connaissons pas, et que l'auteur a si bien fondus avec le reste qu'ils ont échappé jusqu'à présent.

Remarquez enfin que l'hypothèse d'après laquelle il y

(1) Voir Wendt, préface du commentaire, p. 18.

aurait dans les Actes plusieurs sources amalgamées ensemble n'a rien qui soit contraire à l'idée que la préface même de l'évangile nous donne de l'auteur. Celle-ci ne témoigne-t-elle pas de l'extrême modestie de Luc? Son principal souci est de s'effacer. Il voudrait ne faire parler que les hommes et les choses. On sent un esprit consciencieux et scrupuleux. Il ne pense qu'à être le fidèle interprète des témoins de la première heure. Puis il est homme d'ordre. Il voudrait raconter les faits avec méthode et dans leur véritable enchaînement. L'évangile lui-même laisse-t-il transparaître un auteur différent de celui que révèle la préface? N'est-il pas évident, par la manière même dont il a compris Jésus, son enseignement, qu'il avait l'âme simple, humble et candide? Ce qu'il a le mieux compris du Maître, c'est l'évangile du pardon, de la pauvreté, du renoncement absolu. Comment veut-on qu'un tel homme ait été l'habile et souple écrivain que supposent Baur ou Pfleiderer, qu'il ait dans l'intérêt d'un système ou par désir de glorifier les apôtres, non seulement embelli les faits, mais qu'il ait parfois créé de toutes pièces des scènes ou des incidents, qu'il ait remanié à son gré l'histoire et la tradition? On lui prête un esprit de système et une hardiesse qu'il n'a jamais eus. Voilà le point faible de la critique d'un Pfleiderer comme de celle de Baur et de son école.

Telles sont les raisons qui ont plus ou moins poussé nombre de critiques à rechercher dans les Actes les vestiges des documents que Luc y aurait incorporés. On s'y est appliqué depuis quinze ans environ avec une remarquable ardeur (1). M. Wendt lui-même, si pondéré et si prudent,

(1) A. Jacobsen, *Die Quellen der Apostelgeschichte* (Programm), Berlin, 1885. — W. C. van Manen, *Paulus I (de handelingen der Apostelen)*. Leiden, 1890. — M. Sorof, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*. Berlin, 1890. — P. Feine, *Vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evang. u. Apostelgeschichte Gotha*, 1891. — C. Clemen, *Die Chronologie der paul. Briefe*, Halle, 1893. — C. Clemen, *Die Apostelgeschichte* (Ferienkurs-Vorträge), Giessen, 1905, avec une bibliographie complète, — Hilgenfeld, articles dans sa *Zeitschrift f. wissenschf. Theol.*, 1895, 1896. — J. Weiss, *Uber die Absicht und den literarischen Character der Apostelgeschichte*, 1897, etc.

n'a pas résisté à l'entraînement général (1). Parmi tant d'écrits où l'on essaie d'analyser les Actes pour en découvrir les sources, le plus remarquable peut-être est l'ouvrage de M. Spitta (2). On y retrouve le critique si érudit, si ingénieux, si habile à faire des rapprochements parfois lumineux dont les études toujours originales ne laissent pas, malgré les réserves qu'elles apppellent, d'être suggestives et instructives.

Les critiques dont il s'agit ont une méthode qui leur est commune. Elle est toute littéraire. Elle s'applique avant tout au texte lui-même, aux mots et aux phrases, et subsidiairement aux idées, au fond. Le procédé qu'on emploie est uniforme. On scrute attentivement le passage que l'on veut analyser pour voir si les phrases et les versets n'accusent aucune solution de continuité. Supposons que cet examen révèle des défauts dans la trame du récit. Il s'y trouve des phrases qui ne se font pas suite ; on constate des contradictions d'un verset à l'autre. Inégalités et incohérences qui, pour n'avoir pas été aperçues auparavant, n'en sont pas moins fort souvent très réelles. Eliminez ensuite de votre texte les éléments perturbateurs et vous découvrez que le reste donne un sens cohérent et parfois lumineux. Il se peut même que si l'on rapproche les phrases et les versets dont on a expurgé le texte, ceux-ci donnent à leur tour un sens également satisfaisant. Vous en conclurez que dans le texte actuel se trouvent amalgamés et enchevêtrés deux textes différents qui représentent sans doute deux versions parallèles, probablement contemporaines du même événement. Si vous n'allez pas jusque-là, vous conclurez à tout le moins que le texte actuel a été émaillé de phrases qui lui donnent une certaine tournure et en altèrent le sens primitif.

La méthode que nous venons de caractériser est excellente

(1) H. Wendt, *Die Apostelgeschichte* dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, 5e éd. 1899.

(2) F. Spitta, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle, 1891.

à condition qu'on l'applique là où elle a vraiment son emploi, et qu'on le fasse sans esprit de système. C'est avec cette méthode qu'a débuté la critique du Pentateuque. Un Dillmann n'en a jamais pratiqué d'autre (1). Pourquoi a-t-elle donné de si brillants et de si durables résultats en ce qui concerne les livres dits de Moïse? Parce que là elle était de mise. Dans ces écrits, les différentes sources qu'a fusionnées le rédacteur de l'ouvrage tout entier, ont conservé leur physionomie, leurs particularités de langue et de style. Le plus souvent on s'est borné à juxtaposer les passages ou les phrases que l'on détachait des vieux écrits que l'on voulait combiner. Pour rendre à chacun ce qui lui appartient, il suffit de faire du texte une analyse soigneuse. La méthode littéraire, formelle est indiquée. On peut en dire autant, du moins jusqu'à un certain point, des poèmes homériques. Là aussi elle a donné d'excellents résultats. Mais lorsqu'on a affaire à un écrit dont le style paraît uniforme, l'application de la méthode littéraire devient fort difficile. Si l'auteur a fondu dans son texte plusieurs sources, il faut admettre qu'il n'a pas incorporé intactes les phrases de ses documents, qu'il les a retouchées, parfois récrites, et alors comment les retrouverez-vous si vous vous en tenez aux signes extérieurs, tels que les différences de langue, de style ou même les inégalités du discours? Vous risquez de verser dans des subtilités par trop ingénieuses. C'est le défaut de presque tous nos critiques. Ajoutez-y l'esprit de système. On ne se contente pas, par exemple, de démontrer l'existence de sources anciennes dans le texte actuel des Actes, on tient absolument à les reconstituer, à en retrouver le plan, à les dater. Une fois dans cette voie, on ne se laisse arrêter par aucune considération. On a son système qu'il faut faire triompher à tout prix.

On ne saurait exagérer le tort que ces défauts criants ont

(1) Voir ses commentaires sur le Pentateuque. Il faut reconnaître que Dillmann manie l'instrument avec une rare supériorité.

fait à la méthode dont on abuse. Que dire lorsqu'on voit des critiques tenter de découper et de morceler en plusieurs sources des écrits dont l'unité de style est le caractère le plus frappant! Ne s'en est-il pas trouvé pour appliquer cette méthode à l'épître aux Romains ou au IVe Évangile? De telles fantaisies finiront par discréditer les résultats les plus sérieux de la critique.

Il n'est pas surprenant que les abus que nous venons de noter aient provoqué une vive réaction. Nous ne nous étonnons pas que des esprits acquis depuis longtemps à la critique, que des hommes qui en ont été les maîtres aient éprouvé une sorte d'agacement à voir l'arbitraire se donner ainsi carrière. C'est sous l'empire de ce sentiment, semble-t-il, que M. Harnack a écrit tout récemment ses études sur les Actes. Ne vous étonnez pas de l'entendre, notamment dans la première de ces études, s'exprimer sur le compte de la « critique » en termes qui ont dû combler d'aise les adversaires de toute critique. Les prétentions de nos découpeurs de textes sont responsables d'une irritation assez naturelle.

M. Harnack a formulé ses vues dans une première étude intitulée, *Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte* (mai 1906). Le titre même indique clairement la thèse de l'auteur. Comment en fait-il la démonstration? Allons de suite à l'essentiel. On s'est toujours fondé sur le fait que le rédacteur des Actes, vers la fin de l'ouvrage, passe brusquement à la première personne du pluriel, pour affirmer qu'en ces endroits, il cite une relation des voyages de Paul, dont il n'est pas lui-même l'auteur.

M. Harnack s'inscrit en faux contre cette hypothèse. D'après lui l'auteur de la relation de voyage n'est autre que l'auteur des Actes et de l'évangile. Il pense avoir établi dans un premier chapitre que cet auteur est le médecin Luc, compagnon de l'apôtre Paul.

M. Harnack croit que l'identité de l'auteur de la relation avec celui des Actes découle en quelque sorte mathématiquement d'une comparaison statistique des vocables dont se

servent l'un et l'autre. Il n'a pas de peine à montrer qu'en effet ils ont beaucoup de mots, d'expressions, de tournures en commun. Le détail de sa démonstration est curieux. Voici d'abord une liste des termes qui se trouvent dans la relation et dans les Actes, mais qui manquent dans les quatre évangiles. Il y en a près d'une trentaine qui existent dans la relation et seulement dans la seconde partie des Actes, une quinzaine dans la relation et seulement dans la première partie des Actes, plus d'une vingtaine dans la relation et aussi dans les deux parties des Actes. Vous avez donc, dit M. Harnack, exactement 67 mots qui appartiennent à la fois à la relation et aux Actes, mais qui ne figurent pas dans les évangiles. Quels sont ensuite les vocables qui sont propriété commune des Actes, du IIIe Évangile et de la relation mais qu'ignorent les autres évangiles? M. Harnack dresse une liste de 43 vocables. Pour compléter, on nous donne une liste des mots qu'ont en commun la relation et le IIIe Évangile, mais qui font défaut dans les autres évangiles et dans les Actes. Il y en a vingt. Faites l'addition et vous aurez 130 vocables qui se trouvent dans la relation en même temps que dans les Actes ou dans l'évangile ou dans les deux à la fois, mais que l'on chercherait en vain ailleurs. Concluons que la relation, les Actes et l'évangile accusent le même vocabulaire, le même style, partant le même auteur. « La preuve est faite », s'écrie M. Harnack!

Que l'illustre historien ne s'étonne pas si d'autres estiment sa conclusion trop absolue. La question est plus complexe qu'il ne paraît. Croit-on que parce qu'on a constaté que 130 mots qui se rencontrent dans les Actes et le IIIe Évangile ne se trouvent pas dans les autres évangiles, on a prouvé que ces vocables n'appartiennent qu'à Luc? N'est-ce pas là une affirmation bien osée dans l'état actuel de notre connaissance de la langue grecque alors courante? Si nous possédions le lexique de celle-ci, de la Κοινή comme on l'appelle, qui nous dit que nous n'y trouverions pas la plupart des termes et des tournures de phrases que M. Harnack note comme

des particularités de la langue de Luc? Pour faire dans la langue de celui-ci le départ entre ce qui lui appartient et ce qu'il doit à son milieu, il faudrait savoir quel est ce milieu et quelle langue on y parlait? Est-ce Antioche comme le veut M. Harnack? Il constate que les 130 vocables en question sont étrangers à Matthieu, Marc et Jean. Est-ce une preuve qu'ils n'appartiennent qu'à Luc? N'est-ce pas simplement que l'auteur des Actes appartenait à un milieu différent, plus hellénisé et plus cultivé?

Si donc la plupart des termes et des tournures de phrases que l'on relève font partie de la langue même que l'auteur a parlée et ne sont pas son bien personnel, faudrait-il s'étonner de les retrouver dans un autre écrit que les siens, par exemple dans la relation? Est-il impossible que l'auteur de celle-ci soit issu du même milieu que le rédacteur des Actes et qu'il ait parlé la même langue? Suffira-t-il dès lors qu'il y ait un certain nombre de termes et même de locutions qui soient communs à la relation et aux Actes pour que l'on puisse affirmer que de toute nécessité l'auteur des Actes ait été identique à l'auteur de la relation? N'est-ce pas dépasser ce que les faits permettent de conclure?

Pour que la thèse de M. Harnack fût prouvée, il faudrait être certain que les 130 vocables qu'on ne trouve que dans les Actes et le IIIe évangile constituassent vraiment la caractéristique du style de Luc? Sont-ce de ces mots qui sont comme la signature d'un écrivain et qui font qu'on reconnaît sa griffe du premier coup? Thucydide, Tacite, Tertullien ont chacun leur dictionnaire, leur syntaxe même. Les signes tirés de la langue, des vocables et des tournures de phrases, suffiront toujours pour les découvrir et les dénoncer. Luc est-il de cette race d'écrivains? A-t-il vraiment une langue, une syntaxe, un style assez originaux pour que l'on puisse sans hésitation déclarer que telle page est ou n'est pas de lui?

Dès lors comment peut-on, en s'appuyant uniquement sur une statistique de mots, conclure si péremptoirement, non

seulement que la relation a pour auteur celui des Actes, mais que Luc a dû composer son livre au temps même où il écrivait la relation, que celle-ci n'était même pas un journal de voyages qu'il aurait rédigé vingt ans auparavant, en d'autres termes qu'en rédigeant les Actes, il a simplement passé au discours direct parce qu'il se souvenait qu'il avait été témoin des faits qu'il racontait à ce moment-là? (1) Chimère donc, d'après M. Harnack, l'hypothèse d'après laquelle l'auteur des Actes aurait incorporé dans son livre des documents ou fragments de documents encore discernables à l'œil d'un critique, puisqu'il ne s'est même pas cité lui-même!

La vérité est que la seule conclusion que l'on doive tirer des faits constatés par M. Harnack, c'est que l'auteur des Actes, s'il a utilisé des documents plus anciens, les a retouchés, y a partout semé les termes qui lui étaient familiers, remplacé les expressions et les tournures de phrases par celles dont il avait l'habitude.

N'est-ce pas ainsi qu'il a traité l'évangile de Marc? Partout il simplifie, clarifie, hellénise son original. Il conserve le fond, mais ajuste si bien la forme à la sienne qu'on ne se douterait guère qu'il a absorbé Marc presque tout entier dans son évangile. La comparaison même que M. Harnack institue entre l'original de Marc et sa transcription par Luc le prouve avec évidence. Il faut vraiment y mettre de la bonne volonté pour voir « Marc transparaître dans Luc ».

N'hésiterons-nous pas maintenant à déclarer que la preuve est faite? Pour qu'elle le fût, il faudrait que M. Harnack eût établi que les 130 vocables qu'il a relevés sont le bien propre de Luc à tel point qu'il serait impossible qu'un écrit qui les contiendrait ne l'eût pas indubitablement pour auteur. Il faudrait encore démontrer que Luc ne retouche pas ses sources de façon à leur donner un autre aspect extérieur, presque un autre vêtement. C'est seulement alors que l'on aurait le droit de conclure que là où la statistique des

(1) *Lukas der Arzt*, p. 38.

mots ne révèle pas un autre vocabulaire que le sien, Luc n'a pas utilisé des sources écrites.

On voit combien il est décevant de s'appuyer sur une étude purement formelle et littéraire de Luc pour décider s'il a ou n'a pas incorporé dans les Actes des documents écrits. Mais même en ce qui regarde la forme, M. Harnack n'a-t-il pas négligé une indication qui n'est pas favorable à sa thèse ? Le vocabulaire n'est pas tout le style d'un auteur. Avec le même dictionnaire on peut écrire une phrase concise ou diffuse, terne ou pittoresque, molle ou énergique. Les mêmes vocables feront tout autre figure selon le moule dans lequel on les jettera. Nous avons précisément dans le troisième évangile et dans les Actes une illustration frappante de ce que nous avançons. Vous avez dans ces écrits le même fonds de mots et de tournures. C'est entendu, M. Harnack l'a prouvé. Mais sur cette trame qui semble uniforme quand on l'examine fil par fil, quelle variété de styles? Dans l'Évangile, vous avez le style si grec du prologue, le style presque hébraïque des récits de l'enfance, le style inimitable des paraboles et des discours que la grisaille du style de l'auteur n'a pas réussi à effacer. Dans les Actes, M. Harnack lui-même relève, après beaucoup d'autres, le contraste entre le style de la première partie et celui de la seconde. Ce sont deux genres de narration. L'une est ample, imprécise, molle, l'autre nourrie de faits et de détails, vive et pittoresque. Même contraste dans les discours. Vous avez par exemple les discours de Pierre et d'Étienne. C'est le style judaïque de l'époque. Voici d'autre part le discours d'Athènes ou les adieux de Milet. Assurément ils ne « sonnent » pas de la même façon. Une telle variété de manière fait que l'on se demande s'il est possible de mettre tout cela sur le compte du même auteur. Se peut-il qu'il ait eu la main assez souple pour varier à ce point son style et le transformer selon les besoins de son sujet ? N'est-il pas plus simple de supposer qu'il a eu sous les yeux des documents d'origine diverse, et qu'il les a utilisés en les retouchant, sans cependant effacer

leur couleur primitive là où il convenait de la conserver? Voilà la conclusion à laquelle nous conduit le sens littéraire qu'il ne faut pas confondre avec le sens philologique. Conclusion intéressante dont il faut tenir compte, mais qui à elle seule ne suffirait pas à démontrer la présence de sources écrites dans les Actes ou dans le troisième Évangile.

Il est d'autres difficultés que soulève la thèse de M. Harnack. Il les avait prévues, et d'avance s'était efforcé de les écarter. Il faut croire qu'il n'a pas réussi, car M. Schürer, dès le premier jour, les lui a rappelées (1). On s'étonne que M. Harnack n'ait pas été plus sensible à ces difficultés.

La première est celle qu'offre l'évidente contradiction qu'il y a entre certaines affirmations de Paul et les allégations correspondantes des Actes. Il s'agit notamment des relations de l'apôtre avec l'église de Jérusalem. Ces divergences entre les Actes et les Galates, l'école de Baur les avait signalées. Weizsäcker les a mises en un relief tel qu'il n'est plus possible de les ignorer. M. Harnack se garde bien de les nier, mais il lui semble que sa preuve tirée de la statistique suffit à tout. Les contradictions que l'on rappelle n'entrent pas en ligne de compte. Il est certain que Luc est l'auteur des Actes. Certes il est étrange qu'il nous ait donné une relation de certains événements qui ne concorde pas avec les déclarations expresses de Paul. Il y a là une énigme. Comme celle du IVe évangile, elle paraît insoluble. Ce que l'on peut dire, c'est que Luc n'avait pas sur les événements en question de renseignements de la bouche même de Paul. Écrivant vers l'an 80, il a dû se fier à ses souvenirs ou à des informations inexactes.

Cette explication est-elle admissible? A quel moment Paul écrit-il les Galates? Sans aucun doute après sa mission en Macédoine et à Corinthe. Or à ce moment là Luc

(1) Voir la *Theologische Literaturzeitung* du 7 juillet 1906 et la réplique de M. Harnack dans le numéro du 4 août 1906. Celui-ci du reste traite tout au long de ces difficultés dans un chapitre spécial de sa seconde étude.

était dans l'entourage de Paul. L'apôtre était au plus fort de son conflit avec les judéo-chrétiens. C'était la grande préoccupation du moment. Comment Luc n'aurait-il pas été au courant de tout ce qui s'est passé, comment aurait-il ignoré les angoisses de l'apôtre, comment aurait-il pu se tromper sur les sentiments, les démarches et les actes mêmes de Paul comme l'a fait l'auteur des Actes, comment aurait-il pu aller jusqu'à lui attribuer un voyage à Jérusalem que Paul jure n'avoir jamais fait? Ceci passe la vraisemblance. L'objection qu'on en tire contre l'opinion qui fait de Luc l'auteur du livre des Actes, tel que nous l'avons, reste tout entière.

L'analyse critique des Actes fait voir que le texte, surtout dans la première partie, fourmille d'incohérences et de contradictions de détail plus ou moins graves. C'est ce qui a donné à penser que dans les Actes coexistent soudées ensemble plusieurs sources. Il faut bien que ces tares du texte soient réelles, puisque tant de critiques les relèvent tour à tour, et qu'un exégète aussi prudent et pondéré que M. Wendt en admette un si grand nombre. C'est une grosse difficulté pour la thèse de M. Harnack. Lui-même ne le pense pas ; il ne veut pas prendre au sérieux les dites « inégalités » du texte. Quand la statistique vous a donné la démonstration mathématique de l'authenticité des Actes, comment se laisserait-on arrêter par des difficultés de détail? D'ailleurs, à y regarder de près, ce sont de simples négligences. Luc ne s'est pas toujours surveillé; il manque parfois d'exactitude; il ne s'est pas très bien renseigné ; sa plume l'a trahi ! Mais alors si Luc a été aussi négligent, je ne comprends pas que M. Harnack puisse l'appeler un « styliste » et l'admirer si fort ! S'il est styliste, c'est qu'il compose avec soin, qu'il pèse ses mots, qu'il agence ses phrases. On comprendrait les négligences dont il s'agit de la part d'un improvisateur, mais d'un styliste ! Puis conçoit-on un pareil laisser-aller chez un homme aussi consciencieux, chez l'auteur scrupuleux à l'excès de la préface du troisième évangile? On comprendrait sans peine qu'en fondant ensemble

les divers documents dont il disposait, à la manière des historiens hébraïques ou juifs, il n'ait pas, faute de sens critique, aperçu les différences, les nuances, même les contradictions qui séparaient ses sources. Il serait tombé dans le défaut commun à tous les historiens du temps. Mais qu'il ait été lui-même à ce point inattentif d'écrire au même instant les choses les plus contradictoires, voilà ce qui ne se conçoit guère.

A quel résultat aboutit finalement M. Harnack? Il a prouvé que la relation, les Actes, l'Évangile n'ont jamais eu qu'un seul et même auteur et que cet auteur est Luc, le compagnon de Paul. La tradition a raison. Soit! mais à quel prix? Aux dépens de Luc lui-même. Il sort des mains de M. Harnack singulièrement amoindri. Le voilà convaincu de négligence, d'inexactitude. Il est mal informé, tout au moins renseigné de seconde ou de troisième main. Quelle confiance voulez-vous qu'il nous inspire! Plaignons ceux que tout d'abord M. Harnack avait comblés d'aise! Les voilà bien déçus! Au bout du compte, nous ne sommes pas plus avancés qu'avant. M. Harnack arrive à la même conclusion que Pfleiderer. Celui-ci rejette l'auteur des Actes parce qu'il est tendancieux et plie l'histoire au gré de ses opinions, M. Harnack nous le montre négligent, inexact, insuffisant. — Ce qui est clair, c'est que, quelle que soit l'opinion qu'on adopte, il faut faire son deuil de l'historicité des Actes. Veut-on écrire l'histoire de la primitive église, ce livre, à part quelques notes de voyage, ne doit pas servir (1).

En 1908, M. Harnack a fait paraître une nouvelle étude sur Luc (2). Le livre des Actes en est plus particulièrement le sujet. Le but que l'auteur s'est proposé est de compléter la

(1) M. H. bien au contraire estime qu'il relève au plus haut point la valeur historique des Actes ; il ne peut empêcher néanmoins qu'une impression de scepticisme ne se dégage irrésistiblement de son ouvrage.

(2) *Die Apostelgeschichte*, *Untersuchungen*, Leipzig, 1908. Voir un compte-rendu de cet ouvrage par M. E. Schürer dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1908, n° 6.

démonstration qu'il pense avoir faite. La statistique des mots lui a prouvé l'unité de style de toutes les parties des Actes. L'uniformité du vocabulaire implique cette conséquence, que les Actes n'ont jamais eu qu'un seul auteur et qu'il est illusoire de découper ce livre pour en assigner les diverses parties à des mains différentes. D'autres raisons de même nature nous conduisent au même résultat. Passez en revue les données chronologiques, par années, mois et jours, et vous constaterez que Luc suit les mêmes règles dans toutes les parties de son ouvrage. Même observation en ce qui concerne les mentions de peuples, de villes, de lieux. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est ce que nous apprend l'étude du merveilleux dans les Actes. Si l'auteur de la relation de voyage n'est pas le même que l'auteur des Actes, il faut avouer qu'il avait exactement les mêmes vues en ce qui regarde les guérisons miraculeuses, les manifestations extraordinaires de l'esprit, les songes et les visions. On le voit, M. Harnack entend fonder ses conclusions sur des faits positifs. C'est la méthode qu'il semble préconiser depuis quelques années. Il l'a déjà appliquée en grand dans un beau livre sur la *propagation du Christianisme*. Lui qui autrefois excellait aux hypothèses ingénieuses, voudrait bannir maintenant hypothèses et conjectures du domaine des origines. Au fait, lorsqu'on songe à l'abus que l'on en a fait dans la critique du Nouveau Testament, on comprend que M. Harnack ait été excédé. Sa haute raison s'est insurgée. Il a senti la vanité, pour ne pas dire la frivolité de ces reconstructions arbitraires que l'on nous donne pour de l'histoire.

Qu'a prouvé réellement M. Harnack? Que faut-il retenir de sa thèse? Que contient-elle de caduc, du moins d'après nous? Ce qu'il faut lui accorder sans réserve, c'est qu'il a établi que les Actes sont un ouvrage de forte contexture, écrit du même style d'un bout à l'autre et que les vues générales sur les hommes et les choses de l'âge apostolique sont essentiellement les mêmes partout. Ce livre est, comme nous l'avons dit, un de ceux auxquels il ne convient pas

d'appliquer la méthode qui a si bien réussi dans le cas du Pentateuque. La critique purement littéraire ne donne rien en ce qui le concerne. Appliquée à des écrits coulés dans du bronze, elle devient un jeu frivole de l'esprit. M. Harnack nous rend ce service signalé de rappeler qu'il y a des œuvres auxquelles s'applique le « noli me tangere ». Cela était nécessaire alors que l'on voit des critiques découper et disloquer jusqu'à l'épître aux Romains et le quatrième évangile!

D'autre part, M. Harnack ne nous paraît pas avoir démontré que l'auteur des Actes n'a pas fait usage de sources écrites et qu'il ne les a pas adroitement insérées dans la trame même de sa narration en dissimulant le texte adventice sous l'uniformité du style.

M. Harnack lui-même le sent si bien qu'il ne songe plus à nier que Luc ait incorporé dans les Actes des sources écrites. A cet égard, son nouveau livre nous ménage d'agréables surprises. Comment l'illustre critique distingue-t-il dans le texte des Actes les sources dont Luc s'est servi? Ce n'est pas par l'analyse littéraire, comme ont essayé de le faire les critiques qu'il blâme avec tant de vivacité. C'est par une analyse des Actes qui s'applique beaucoup plus au fond du livre qu'à sa forme. D'après lui, Luc s'est inspiré des traditions orales qui existaient encore dans les principaux foyers de christianisme, notamment dans ceux qui avaient été le théâtre des événements qu'il se proposait de raconter. On distingue dans les Actes trois courants de traditions qui se rattachent à trois foyers principaux. Il y a d'abord la tradition hiérosolymite. Elle constitue le fond des cinq premiers chapitres. Vous avez ensuite des traditions qui paraissent dériver de la Samarie, probablement de Césarée. Elles se retrouvent dans les récits des chapitres VIII et IX. Antioche a certainement été un foyer très actif de traditions relatives à Barnabas, à Paul, à la fondation d'une église dans la capitale de la Syrie. C'est à l'aide de ces traditions soigneusement recueillies par lui que Luc a composé toute la première par-

tie de son livre (1). Pour celle qui raconte les voyages de Paul, ses luttes, sa captivité, il a eu pour le renseigner l'apôtre lui-même, son entourage et ses propres souvenirs.

M. Harnack croit pouvoir pénétrer plus avant encore dans le mystère qui enveloppe la première histoire des églises chrétiennes. Ces traditions n'ont pas été anonymes; elles ont eu des dépositaires qui les ont transmises à Luc. M. Harnack pense les avoir découverts. Ici le grand critique se retrouve tout entier tel que nous l'ont fait connaître tant de brillantes études. Avec une sagacité merveilleuse, à l'aide des plus séduisantes hypothèses, il évoque des ténèbres qui enveloppent le berceau des traditions recueillies par Luc, les figures d'un Philippe, d'un Judas, d'un Silas. Voilà les hommes qui ont renseigné l'excellent Luc. Ce sont là ses garants.

Mais sous quelle forme Luc a-t-il utilisé les traditions qu'il a recueillies? Sont-ce des traditions écrites ou orales? Dans sa première étude M. Harnack incline fortement pour cette dernière alternative. Il accorde tout au plus que Luc a pu avoir à sa disposition pour certaines parties de son livre une source araméenne. A coup sûr, il n'a pas eu des documents grecs (2).

L'opinion de M. Harnack se conçoit parfaitement. Du moment que l'on entend l'unité de vocabulaire que l'on constate dans les Actes, dans un sens absolu et sans restriction, on ne peut admettre que l'auteur ait inséré dans son livre des phrases entières empruntées à un écrit en langue grecque. Car il faudrait admettre, ou qu'il se trouve encore dans les Actes des traces de cet écrit, des particularités de langue qui trahissent sa présence — dans ce cas-là on don-

(1) Voici l'analyse exacte telle que la donne M. Harnack : traditions exclusivement hiérosolymites, ch. I à V ; traditions qui viennent d'Antioche, ch. VI à VIII, 4, XI, 19 à 27, XIII, 1 à XV, 35 ; traditions en partie hiérosolymites, mais dont le foyer principal a été Césarée, ch. VIII, 5 à 40 ; IX, 29 à XI, 18 ; XII, 1 à 24. Le récit de la conversion de Paul, ch. IX, 1 à 28 constitue une tradition isolée recueillie par Luc sans doute de la bouche même de l'apôtre. M. Harnack distingue encore dans les chap. I à V, deux courants de tradition.

(2) Voir *Lukas der Arzt*, p. 72, 83, 84.

nerait raison aux critiques que combat M. Harnack — ou alors que Luc a traité son texte grec comme il a traité celui de Marc; il aurait revêtu sa source d'un habillement tout neuf de sa façon. M. Harnack n'admet ni l'une ni l'autre alternative. On comprend dès lors qu'il ait été amené à déclarer catégoriquement que si Luc a vraiment utilisé des sources écrites, celles-ci étaient en araméen. Luc a traduit.

Mais comment ne pas être frappé d'une objection qui ne semble pas s'être présentée à l'esprit du grand critique? Il nous affirme que Luc est un grec authentique, qu'il est d'Antioche, qu'il connaît mal la Judée, qu'il n'est pas au courant des choses juives, qu'il n'a vu qu'en passant l'église de Jérusalem. Et c'est ce grec qui connaît assez bien l'araméen pour le traduire, et comment? Avec l'art consommé qu'il déploie dans les premières pages de son Évangile. Voilà un homme qui possède si bien les deux langues que sa traduction tout ensemble conserve le tour de phrase de l'idiome sémite et respecte le génie de la langue grecque! Mais cela est-il croyable! Les barbares apprenaient le grec, mais nous n'avons pas ouï dire qu'un Grec se soit astreint à parler un jargon de barbares! Même Rome dut s'incliner devant la souveraineté de la langue des Hellènes.

Dans la suite M. Harnack adoucit un peu la rigueur de son opinion. Dans la seconde étude, il admet qu'à côté des traditions orales, Luc a disposé de sources écrites. Il n'est pas douteux que les traditions recueillies par lui à Césarée aient été purement orales, mais il est également hors de doute que celles dont Antioche fut le foyer ont été rédigées par écrit (1). C'est ce document que Luc a utilisé. M. Harnack ne se prononce pas catégoriquement sur la langue de ce document. Cependant ce ne pouvait être que le grec. Personne n'oserait pousser le paradoxe jusqu'à prétendre qu'à Antioche les chrétiens aient parlé, écrit en araméen (2).

(1) *Apostelgeschichte*, p. 138.

(2) Voir sur l'introduction du grec parmi les chrétiens les excellentes

Est-ce là le seul écrit dont Luc ait fait usage? Aucunement. M. Harnack admet qu'il a eu un document hiérosolymite dont il s'est servi pour écrire les cinq premiers chapitres de son livre. En araméen sans doute? M. Harnack incline à le penser. Il se borne à dire qu'il est difficile de supposer que ce soit en grec (1).

Au fond le grand historien n'est pas aussi éloigné qu'il le paraît des critiques qu'il malmène. Dépouillez les résultats que ceux-ci nous apportent de ce qu'ils ont d'excessif, faites la part de l'esprit de système et d'une ingéniosité trop fantaisiste, réduisez-les aux proportions sages et acceptables que leur assigne par exemple M. Wendt, vous constaterez que la concordance pour l'essentiel est réelle. En ce qui nous concerne, on verra dans la suite que, sauf sur des points que nous indiquerons, notre analyse des Actes ne diffère guère de celle de M. Harnack.

Le mérite capital du livre de M. Harnack est d'indiquer la seule méthode qu'il convienne d'appliquer aux Actes. Au moment où il entrait en scène, la critique s'enlisait, en ce qui concerne ce livre, dans les subtilités d'une analyse toute formelle. D'un vigoureux coup d'épaule, M. Harnack a désembourbé le char. Il a montré qu'il fallait attaquer les Actes par le fond. Y a-t-il dans les profondeurs du fleuve qui roule de si belles eaux des courants d'origine diverse? Les discerne-t-on encore à des signes certains, à la couleur des eaux, à leur saveur, aux sables qu'elles charrient? Ces courants d'en dessous n'ont pas échappé à la sagacité de M. Harnack. Dès lors il avait une base solide sur laquelle il pouvait édifier l'analyse de l'ouvrage.

La méthode de M. Harnack ne comporte qu'une réserve. Pourquoi n'admet-il pas que les différences que lui a révélées l'étude du fond même des Actes se fassent sentir à la sur-

remarques de Renan qui n'ont rien perdu de leur vérité, *les Apôtres* page 110 et suiv.

(1) Ouvrage cité, p. 186.

face? Si limpide que soit celle-ci, comment ne laisserait-elle pas transparaître les contrastes du fond? Si uni que paraisse le style de l'auteur, un œil exercé n'y apercevrait-il pas des inégalités qui subsistent malgré tout? Pourquoi les nier? Croit-on que tout soit vain, illusoire dans les observations faites par tant de critiques? Auraient-ils été à ce point dupes de leur imagination qu'il n'y ait rien de fondé dans ce qu'ils ont aperçu? Est-ce probable? M. Harnack a beau atténuer les « inégalités » des Actes jusqu'à les oblitérer s'il le pouvait, elles n'en existent pas moins. D'autres que nous l'ont dit et nous osons croire que l'analyse que l'on va lire prouvera qu'ils ont raison.

Concluons que la méthode qu'il faut appliquer aux Actes consiste d'abord à chercher s'il y a dans le fond, par exemple dans telle description de l'Eglise primitive, dans tel récit, dans tel discours deux conceptions différentes qui, vraiment, s'excluent. Si elles s'y trouvent, il faudra bien supposer qu'elles n'ont pas le même auteur. Luc les a puisées quelque part. A tout le moins, il y a une des versions qu'il a empruntée à une source orale ou écrite.

Il faut bien accorder ensuite que l'opération qui a consisté à fondre ensemble deux conceptions ou deux versions différentes du même fait ne s'est pas faite sans difficulté, qu'il doit y avoir des incohérences de rédaction, que les sutures doivent être encore visibles ici et là dans la trame du récit. Toute l'habileté de l'auteur des Actes n'a pu les voiler entièrement.

L'examen attentif, enfin, de l'état du texte reconnu composite permettra peut-être de savoir si les sources qui le constituent étaient orales ou écrites (1).

Telle est la méthode que nous appliquerons à l'analyse des Actes. Elle nous permettra d'en dégager les éléments les plus

(1) Il n'est pas superflu de noter que l'analyse qu'on va lire a été donnée telle quelle dans un cours professé à l'Ecole des Hautes Etudes pendant l'année scolaire de 1907-1908. La seconde étude de M. Harnack sur les Actes est de 1908.

anciens et les plus sûrs. Avec ces matériaux nous pourrons reconstruire l'édifice de l'église primitive dans la mesure où cela est possible. Le défaut de l'admirable tableau que Renan a fait de cette église, c'est d'avoir suivi les Actes sans y distinguer les sources. Weizsäcker a fait le contraire. Il a complètement écarté les Actes. Le résultat est que son tableau de l'église primitive de Jérusalem est fantaisiste. Illustres exemples qui nous avertissent de l'erreur de l'ancienne méthode. Si l'on ne veut pas se résigner à tout ignorer de la première église, il faut renoncer une bonne fois à l'idée que les Actes sont un bloc intangible.

PREMIÈRE PARTIE

LES SOURCES DU LIVRE DES ACTES

Les Actes se partagent naturellement en deux parties. On peut hésiter sur la ligne exacte de démarcation. Nous la plaçons à la fin du premier voyage missionnaire de Paul. C'est la première partie qui a toujours paru le moins solide au point de vue historique. Cette circonstance exige que nous concentrions sur elle le plus d'attention.

Nous avons été amené, par l'analyse critique des quatorze premiers chapitres des Actes, à la conviction que l'auteur a utilisé pour cette partie de son ouvrage une source excellente. C'était un document qui relatait avec une grande sobriété et une remarquable précision les principaux faits de l'histoire apostolique jusqu'aux grandes conquêtes de l'apôtre Paul. Notre analyse a pour but de dégager ce document du texte actuel. Nous nous bornons à l'essentiel, en nous efforçant d'éviter les minuties.

Nous écartons d'emblée le premier chapitre. Il se peut qu'il contienne les premiers fragments d'un document utilisé par l'auteur. M. Spitta y découvre même deux sources écrites (1). Mais qu'il s'agisse du fond ou de la forme, la

1 I est regrettable que le remarquable livre de M. Spitta débute par

difficulté est si grande d'y faire le partage entre ce que l'auteur écrit de son cru et ce qu'il transcrit de ses sources, qu'il est impossible de ne pas tomber dans l'arbitraire. Mieux vaut ne pas tenter l'entreprise. D'ailleurs nous reviendrons à ce chapitre dans notre seconde partie, à propos des récits de la résurrection.

Récit de la Pentecôte (ch. II, 1 à 14).

Dans ce récit on distingue depuis longtemps deux conceptions différentes de cet événement (1). D'après l'une la Pentecôte fut une manifestation de ce phénomène qu'il est convenu d'appeler glossolalie. Il se produisait dans des moments d'extrême exaltation religieuse. Le glossolale tombait dans un état extatique ; il proférait des paroles incohérentes ; parfois c'étaient de simples éjaculations, parfois un mot, une phrase. Généralement l'oraison du glossolale, — car il semble bien que la glossolalie ait été une forme de prière — était incompréhensible. Cependant certaines personnes trouvaient un sens à ces éructations de l'esprit. Les sons étranges et les mots sans suite qui tombaient de la bouche de l'extatique formaient pour eux une sorte de notation musicale, mélodie de l'âme qu'un sens particulier leur permettait de déchiffrer (2). D'après l'autre conception, la Pentecôte fut littéralement un miracle linguistique. Sous le coup de l'inspira-

l'analyse de ce chapitre. Ces pages sont probablement de celles qui ont le plus indisposé M. Harnack contre la thèse même de l'auteur.

(1) M. Harnack est de ceux qui se refusent à voir dans notre récit deux manières différentes de concevoir la Pentecôte. Il ne dit pas ses raisons ; il prononce un jugement sommaire. Sans doute il range la distinction dont il s'agit parmi ces subtilités exégétiques qui à bon droit l'impatientent.

(2) Voir I Corinth., ch. XIV, 5, 14, 27.

tion, les apôtres s'expriment en idiomes qu'ils n'avaient pas appris. A moins que le sens de cette version ne soit que l'araméen des apôtres se transformait à l'ouïe des auditeurs en langues étrangères. Dans l'un comme dans l'autre cas, le miracle est le même.

Quelles sont dans le texte les indications qui nous autorisent à y distinguer deux conceptions de la Pentecôte? D'abord la façon dont le phénomène est caractérisé au v. 13 : ils sont pleins de vin doux. Même appréciation au v. 15. Pierre proteste contre l'imputation d'ivresse. Puis dans le discours qui fait suite au récit, on ne trouve aucune allusion quelconque à l'idée que l'on venait d'assister à des discours en langues étrangères. L'idée est uniquement que les orateurs ont fait l'effet d'être ivres. Qu'un glossolale extatique ait produit cette impression, quoi de plus naturel? L'apôtre Paul dit bien qu'une personne non initiée prendrait les glossolales pour des fous (1). Enfin quel rapport y a-t-il entre le passage de Joël cité par Pierre et un miracle de langues étrangères? Il s'applique, au contraire, à merveille à un phénomène de glossolalie intense.

Il semble donc hors de doute qu'à côté de l'idée d'un miracle linguistique qui est au premier plan du récit (versets 6, 8, 11), s'y trouve aussi l'idée que la Pentecôte a consisté en un phénomène de glossolalie.

Jusqu'à quel point peut-on partager les éléments essentiels du texte entre ces deux conceptions?

Il est aisé de voir que la description des versets 2 et 3 appartient à l'idée d'un phénomène linguistique. M. Spitta fait remarquer que cette description rappelle d'une façon frappante l'idée que le judaïsme rabbinique se faisait de la promulgation de la Loi au Sinaï. Ainsi, d'après Philon, la voix divine parvint aux extrémités du monde (2). Même

(1) I Corinth., XIV, 23 : οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε;

(2) *De septenario* (éd. Mangey, II, 295) : Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ σάλπιγγος ἐξήχησεν, ἣν εἰκὸς ἄχρι τῶν τοῦ παντὸς φθάσαι περάτων ἵνα καὶ τοὺς μὴ παρόντας ἡ

idée dans la littérature rabbinique. « Lorsque Dieu descendit pour donner la Loi aux Israélites, il apparut non seulement à Israël mais à tous les autres peuples (1) ». Rabbi Elieser dit : lorsque la Loi fut donnée aux Israélites, la proclamation qui en fut faite retentit d'un bout à l'autre du monde (2).

L'idée s'amplifie et se précise. Pour que les 70 peuples qui composent l'humanité d'après la théologie juive, pussent saisir le sens de la voix de Dieu qui retentissait dans le monde, celle-ci se divisa en 70 langues. Rabbi Jochanam dit : « la voix du Sinaï se divisa en 70 voix et 70 langues de sorte que toutes les nations de la terre la comprirent (3) ». Ailleurs on lit : « quoique les dix commandements aient été promulgués en un dialecte unique, il est cependant dit que tous les peuples entendirent les voix. Voici l'explication : au moment où la voix unique fut émise, elle se partagea en sept voix et se transforma en 70 langues. Ainsi chaque peuple reçut la Loi dans son idiome maternel (4) ». La légende s'enrichit encore d'un trait. On explique la subdivision de la voix unique en 70 voix en la comparant au jaillissement des innombrables étincelles que fait le marteau lorsqu'il frappe le fer incandescent sur l'enclume (5). Cette image suggère le nouveau trait. Philon écrit qu'au moment où Dieu promulgua la Loi, il forma un son ou une voix qui était vivante, non pas à la façon des êtres composés d'âme et de corps mais à la façon de l'esprit. Ce fut une âme douée de raison qui façonna l'air, lui donna une tension, *se transforma en un feu ardent* et retentit avec une clarté telle que les plus éloignés entendirent aussi bien que les plus rapprochés (6).

ποιὰ φωνὴ ἐπιστρέψῃ λογισαμένους, ὅπερ εἰκός, ὅτι τὰ οὕτω μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα. .

(1) *Siphre Deut.*, 33, 2 (d'après Spitta, p. 27).

(2) *Sebachim babyl.* 116 *a.*

(3) *Schemoth rabba*, 70 *d.*

(4) *Midrash Tanchumah*, 26 c.

(5) *Midrash Tillin*, ψ, 68, 12. Voir Weber, *altsynagogale Theologie*, p. 19 et 20.

(6) Philo, *De decalogo*, 9 (Mang., II, 185) : ἐμοὶ δοκεῖ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον

Philon s'exprime plus nettement encore dans un autre passage. La flamme divine devient une langue articulée, compréhensible à tous « Et du milieu du feu qui ruisselait du « ciel une voix retentit avec un son formidable ; la flamme « se formait en une langue articulée qui était celle même « des gens qui l'entendaient. Elle prononçait les mots avec « une telle clarté qu'on vit la chose plutôt qu'on ne l'en- « tendit (1) ».

Il est évident que les premiers versets de notre récit offrent des analogies frappantes avec les passages qu'on vient de lire. C'est la même conception générale. La loi a été promulguée de façon à ce que toute la terre apprît l'événement. La nouvelle loi a été proclamée avec non moins d'éclat le jour de la Pentecôte. L'Évangile comme la Loi retentit miraculeusement dans toutes les langues. Dans les deux cas, le miracle est accompagné du même prodige, langues de feu ou feu métamorphosé en langues. Promulgation de la Loi au Sinaï et Pentecôte à Jérusalem se sont associées dans l'esprit de celui qui a écrit nos versets. Il en est résulté que l'événement chrétien a revêtu les traits et la couleur de l'événement juif.

Le miracle des langues reparaît encore aux versets 6 et 8. Ils font partie de la même version.

Que faut-il penser du catalogue de nations des versets 9 à 11 ? S'agit-il de peuples payens ou serait-ce une revue du monde juif demeurant à l'étranger? Dans le premier cas, il est au moins étrange que la Grèce ne soit pas mentionnée. D'un autre côté l'énumération conviendrait fort bien au

ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι κελεύσας (θεός) ἠχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι,... οὐκ ἄψυχον. ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζώου συνεστηκυίαν ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν.. ἣ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα... φωνὴν τοσαύτην ἔναρθρον ἐξήχησεν ὡς τοῖς ἔγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν.

(1) *De decalogo* (M. II, 188), § 11 : Φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκρωμένοις, ἣ τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο ὡς ὁρᾶν αὐτὸ μᾶλλον ἢ ἀκούειν δοκεῖν.

monde juif. On commence par l'Orient, on passe en Asie-Mineure dont on embrasse les provinces en allant du Nord à l'Ouest et au Midi, viennent ensuite l'Égypte et l'Afrique, et l'on aboutit finalement à Rome. Appliquez la désignation : juifs et prosélytes du verset 11 à toute la liste qui précède et alors vous avez en effet un tableau du monde juif (1). S'il s'agit d'un tableau du monde entier alors connu, plus de doute possible. Ce tableau figurait dans la version qui faisait de la Pentecôte un miracle philologique. S'il s'agit d'un tableau du monde juif, on peut hésiter. Un tel tableau ne cadrerait-il pas avec la version qui faisait de la Pentecôte une manifestation de glossolalie, sans qu'il fût question de diversité d'idiomes ou de dialectes? N'oublions pas, cependant, qu'en dehors de la Palestine les Juifs ne parlaient pas la langue de Jérusalem. Juifs et prosélytes venus de toutes les parties du monde avaient autant besoin qu'on leur parlât en langues étrangères à leurs compatriotes de Judée, que s'ils avaient été payens de naissance. Il semble donc probable que ce catalogue faisait partie de la même version que les premiers versets du récit. Quel résultat donne finalement notre analyse? Les versets 2 et 3, 6, 8 à 11 appartiennent à la version du miracle philologique. Les versets 12 et 13 et tout le début du passage suivant, à tout le moins les versets 14 à 21 nous donnent la version qui représentait la Pentecôte comme un phénomène de glossolalie. Ajoutez-y les versets 4, 5 et 7 qui paraissent bien en avoir fait partie (2).

(1) On sait la difficulté qu'offrent dans le texte les noms : Ἰουδαίαν au v. 9, Κρῆτες καὶ Ἄραβες au v. 11. Les variantes du v. 9 montrent l'embarras que dès l'antiquité faisait éprouver la leçon Ἰουδαῖαν. M. Harnack les biffe tous les trois et justifie par d'excellentes raisons une opération qui peut paraître vive. Voyez les pages d'un si grand intérêt qu'il consacre à notre passage dans son *Apostelgeschichte*, p. 65. Il pense comme nous que le tableau des peuples s'applique plutôt au monde juif. M. Harnack admire fort la disposition de ce catalogue. Il y voit une preuve du talent littéraire de Luc ! Nous serions plus difficile.

(2) Au v. 4, il faudrait considérer ἑτέραις comme ayant été ajouté par le rédacteur à γλώσσαις. Quoi de plus naturel s'il n'entendait plus λαλεῖν γλώσσαις dans le sens de I Cor. XIV ou de Actes X, 46 ? Nous n'avons pas voulu pousser

Est-il téméraire d'essayer d'expliquer le fait que nous venons de constater? La première supposition qui vient à l'esprit, c'est que l'auteur avait sous les yeux une relation plus ancienne de l'événement de la Pentecôte. On y lisait simplement que les apôtres avaient « parlé en langues ». L'auteur a compris « langues étrangères ». Dès lors il lui a été facile de greffer sur le récit antique une conception toute différente de l'événement.

Est-ce lui qui l'a imaginée ou bien l'a-t-il trouvée quelque part à l'état de légende? Il ne nous semble pas qu'il en soit l'auteur lui-même, parce qu'il lui aurait été plus difficile de ne pas apercevoir la différence entre les deux versions. Il aurait nécessairement eu conscience d'ajouter toute une mise en scène au récit primitif. Ayant lui-même une conception précise, fruit de ses réflexions, de l'événement de la Pentecôte, comment n'aurait-il pas senti la différence? L'auteur du prologue du troisième évangile aurait-il eu la hardiesse de superposer sa conception à celle de la tradition? Cela est bien douteux. On comprend beaucoup mieux que le passé lui ayant légué deux versions de l'événement, il les ait fusionnées de bonne foi sans apercevoir la différence. Il ne manque pas de gens qui, même maintenant, lisent et relisent le récit des Actes sans se douter qu'il contient deux conceptions très différentes du même fait.

Ces deux traditions ou versions de la Pentecôte, l'auteur les a-t-il trouvées dans des écrits ou recueillies de vive voix? Il nous semble certain que la plus simple des deux a dû se trouver consignée dans un document quelconque. Seule la fixité de l'écriture l'a empêchée de disparaître. Simple tradition orale, la plus opulente l'eût absorbée, effacée. Quelle raison aurait-on eue de la respecter? On l'aurait d'autant plus facilement oubliée qu'on ne la comprenait même plus. C'est miracle qu'il en soit resté un vestige suffisant pour que

l'analyse plus loin. Nous ne pouvons suivre M. Hilgenfeld et d'autres qui s'acharnent à tout expliquer. En une matière aussi délicate, il faut se contenter de ce qui est évident et s'en tenir aux grandes lignes.

nous la reconnaissions, et que nous puissions affirmer que celui qui a écrit les versets 12 à 21 comprenait la Pentecôte tout autrement que celui qui a écrit les onze premiers versets du même chapitre. Ce miracle n'a pu se réaliser que grâce au fait que l'auteur des Actes a eu sous les yeux une relation écrite qu'il a pu amplifier, amalgamer avec une tradition orale plus riche, mais qu'il n'a pu ni ignorer, ni effacer.

Laquelle des deux versions a le plus de valeur historique? La question est presque tranchée par les observations qu'on vient de lire. C'est la plus simple, qui est aussi la plus vraisemblable. En effet, l'idée que la Pentecôte a été avant tout une explosion de glossolalie, fruit d'une crise d'exaltation religieuse, se rattache à des faits connus. Il n'est pas douteux que dans les premiers temps les néophytes tombaient facilement dans un état de ravissement intérieur qui provoquait ce qu'ils appelaient « le parler en langues ». L'émotion de l'âme s'élevait à un tel diapason que les mots ne suffisaient plus pour l'exprimer. Sous l'empire de l'enthousiasme mystique, la parole jaillissait brisée, saccadée, incohérente, inachevée. A ceux du dehors le glossolale faisait l'effet d'un fou ou d'un homme ivre. C'est précisément l'impression que marque notre version. Elle replace ainsi l'événement de la Pentecôte au milieu même des phénomènes qui se produisaient dans les premiers temps, partout où le christianisme faisait de nouvelles conquêtes. Cela seul suffit pour donner à notre version un tour archaïque qui manque à l'autre. Elle est la plus ancienne et la plus rapprochée, par la vraisemblance comme par l'antiquité, de la vérité historique.

La version qui fait de la Pentecôte le miracle du don des langues étrangères n'a évidemment pas la même valeur historique. Sa genèse, sa formation se voient pour ainsi dire à l'œil nu. Elle est née d'une méprise. On racontait depuis le commencement qu'au jour mémorable de la première Pentecôte, les apôtres s'étaient mis à « parler en langues ».

Dans un temps ou dans un milieu où l'on ne connaissait plus la glossolalie ni par conséquent le sens précis de cette expression : λαλεῖν γλώσσαις, on a cru tout naturellement qu'il s'agissait de langues étrangères aux apôtres. Ceux-ci avaient proclamé la Bonne Nouvelle dans toutes les langues du monde ! N'était-ce pas ce qui s'était passé pour la Loi du Sinaï? Voilà les deux événements rapprochés, assimilés. En un clin d'œil les traits de l'un sont transportés à l'autre et vous avez la version des Actes. La formation légendaire dans ce cas-ci est manifeste et fort simple.

Hasarderons-nous une hypothèse? Ce qui a peut-être accrédité cette version de la Pentecôte, c'est un phénomène qui a fort bien pu se produire. Ce serait le grain de vérité historique que contient la légende. On sait que, dans certains états de très forte surexcitation nerveuse, notamment dans ceux où le sujet n'est plus entièrement conscient, des phénomènes de réminiscence fort curieux se produisent parfois. On a vu des sujets s'exprimer en une langue qu'ils n'avaient pas apprise. Quelque chose de pareil s'est-il vu le jour de la Pentecôte? En est-ce le souvenir qui a favorisé la méprise initiale? Ce qui est sûr, c'est que la glossolalie n'était pas un phénomène simple; elle revêtait des formes variées (1). A la base des versions de l'événement de la Pentecôte qui circulaient parmi les chrétiens de l'âge apostolique il y a eu sans doute des phénomènes psychiques qui nous échapperont toujours. La seule chose que nous puissions affirmer

(1) Signalons la suggestive étude de M. E. Lombard, *Essai d'une classification des glossolalies*, parue dans les Archives de Psychologie, t. VII, n° 25, juillet 1907; tirage à part. M. Lombard établit par une documentation étendue qu'il y a des formes diverses de glossolalie, les unes plus rudimentaires, les autres plus complexes. Il s'efforce de découvrir les lois de formation et de développement de ces singularités psychologiques. Le fait lui-même avec ses formes diverses est hors de doute. Dans un dernier chapitre, M. L. étudie les cas bien avérés, semble-t-il, de *Xénoglossie* ou don des langues proprement dit. C'est le chapitre qui jette peut-être quelque lumière sur la version secondaire du chapitre II des Actes. On y verra que notre hypothèse n'a rien de bien hardi et ne s'éloigne pas des faits eux-mêmes.

avec quelque certitude, c'est que la Pentecôte a été la première explosion de glossolalie.

Il est un point sur lequel s'accordent nos deux versions. Elles attestent toutes deux que l'événement de la Pentecôte fut la conséquence d'une profonde commotion des âmes. Il y eut alors une irrésistible explosion d'enthousiasme, d'allégresse, d'ardeur mystique. On assiste ce jour-là à l'expansion soudaine de la foi nouvelle jusqu'alors contenue et comme repliée sur elle-même. Cet ébranlement de l'âme parmi les disciples de Jésus, la plus ancienne version nous le montre se manifestant par le premier et sans doute le plus violent accès de glossolalie. L'autre version dépeint les effets des mêmes émotions sous des formes empruntées à la légende juive. A cette nuance près, elles témoignent du même fait. L'important au point de vue de l'histoire, c'est ce fait lui-même. La forme qu'il revêtit est chose secondaire. Ce qui nous intéresse, c'est d'apprendre qu'à un moment donné, quelque temps après la disparition de Jésus, l'enthousiasme ressaisit les apôtres pour les jeter dans des voies nouvelles.

Voilà ce que commémore le récit de la Pentecôte. Nous verrons d'autres traits confirmer celui-ci avec éclat. On sera alors mieux à même de juger de l'importance historique de la journée de Pentecôte (1).

Le discours de Pierre, ch. II, 14 à 40.

L'auteur a-t-il composé ce discours de toutes pièces, l'a-t-il recueilli de certains dépositaires des traditions orales, ou

(1) M. Harnack estime que le récit du ch. II ne reproduit qu'une légende toute secondaire. Il trouve le véritable récit de la Pentecôte dans le passage, IV, 31 à 33. Voir *Apostelgeschichte*, p. 146.

l'a-t-il trouvé dans la source dont il s'est servi pour le récit de la Pentecôte, telles sont les questions qu'il s'agit d'examiner.

Le discours de Pierre n'est pas dépourvu de signes d'une authenticité au moins relative. Ainsi on reconnaît en général qu'il se rattache étroitement à la version qui fait de la Pentecôte une manifestation de glossolalie. C'est sous cet aspect qu'est présenté l'événement dans l'allocution de l'apôtre. Non seulement il n'y est fait aucune allusion quelconque à des langues étrangères qu'auraient parlées les apôtres sous l'inspiration de l'esprit, mais tout ce que l'auteur dit de la Pentecôte s'applique à la glossolalie. Il proteste contre la méprise des gens qui croyaient les glossolales en état d'ébriété. Il rapproche ce que l'on venait de voir de certaines prophéties où il était question de visions, d'enthousiasme sacré, d'effusion de l'esprit, nullement du don des langues étrangères. Si l'auteur des Actes avait composé de son propre cru le discours de Pierre, est-ce ainsi qu'il aurait représenté la Pentecôte? Avec l'idée qu'il en avait, il est même assez surprenant qu'il ait laissé subsister dans le discours une conception de l'événement si différente de la sienne. C'est la raison qui nous fait penser qu'il était lié par un écrit quelconque. Remarquons ensuite que le discours de Pierre est bien de circonstance. Il est certain que dès le commencement la principale objection que les Juifs faisaient à la messianité de Jésus, c'était qu'il fût mort sur la croix. L'apôtre Paul déclare que le Christ crucifié est en scandale aux Juifs (1). Il est non moins évident que la défense de Pierre répond également à la circonstance. En vrai Juif, il cite les Écritures. Il en tire sa principale preuve. Le seul argument proprement dit qu'il fasse valoir est tout à fait dans la note de l'Ancien Testament. Jésus fut livré conformément

(1) I, Corinth., I, 23. MM. Holtzmann et Pfleiderer reconnaissent aussi et que cette objection a dû être faite dès le commencement et que la réponse des chrétiens a dû être celle qui est mise dans la bouche de Pierre. Voir Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, p. 457 (1897).

à la volonté et à la prescience de Dieu. Pas un mot qui trahisse l'idée que la mort du crucifié pût avoir un sens expiatoire. Elle n'est même pas envisagée comme un sacrifice. C'est là de l'archaïsme qui milite en faveur de l'authenticité.

A côté des raisons qui donnent à croire que les Actes nous ont conservé le discours même de Pierre, il en est d'autres qui font hésiter. Il est incontestable que Luc avait l'habitude de reproduire assez librement les discours de ses personnages. L'ordonnance du discours, la disposition de la matière sont de lui. Il n'a pas craint parfois d'introduire des formules plus ou moins pauliniennes dans des allocutions qui ne les comportaient pas. Il n'est pas sûr que dans certains cas, il n'ait pas remanié le fond même du discours, si bien que celui que nous lisons dans les Actes ne rappelle que de très loin celui qui a été prononcé. Quelle garantie avons-nous que Luc reproduise ici l'original de l'allocution de Pierre? Ses habitudes de composition ne nous rassurent pas (1). En outre, ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que Pierre a dû s'exprimer en araméen. Or le discours des Actes n'a nullement l'air d'une traduction. Sans doute, on y remarque des expressions bibliques. Hébraïsmes, dites-vous! Assurément, mais de seconde main. Ils ont passé par la version des Septante. La citation du Psaume XVI est faite d'après la Bible grecque. L'argument qu'en tire l'orateur s'évanouirait si l'on se reportait au texte hébreu. Il semble

(1) O. Pfleiderer, *Urchristentum*, 1er vol., p. 479 (1902). L'éminent critique se prononce sans réserve contre l'authenticité du discours. Sa principale raison est que puisqu'on retrouve la citation du Psaume XVI ailleurs, notamment dans un discours de Paul, *Actes*, XIII, 35 sq., celle-ci a dû être d'un usage courant. C'était un lieu commun de l'apologétique apostolique. Il n'est pas étonnant que l'auteur s'en soit servi deux fois. Voilà comment il bâtissait les discours qu'il attribuait à ses personnages. L'argument ne nous paraît pas très probant, car enfin quelqu'un a dû appliquer une première fois le Ps. XVI à la mort de J.-C. Pourquoi ne serait-ce pas Pierre? M. Pfleiderer voit aussi au v. 39 une allusion aux missions pauliniennes qui n'a pu figurer dans une allocution de Pierre. L'allusion est peut-être forcée; quoiqu'il en soit, alors même qu'elle serait de Luc, cela ne prouve pas que le discours tout entier ait été composé par l'auteur des Actes et n'ait rien d'authentique.

donc certain que l'auteur des Actes n'a pas eu un original araméen du discours de Pierre. Il ne disposait que d'une reproduction grecque déjà assez libre.

Nous n'en persistons pas moins à croire que la substance de ce discours est authentique. Le lien est si étroit entre le discours de Pierre et la plus ancienne version qu'il nous semble impossible que ce discours n'en ait pas fait partie. Nous estimons en conséquence que Luc avait sous les yeux, dans le document dont nous avons retrouvé les traces encore sensibles dans le récit de la Pentecôte, une esquisse de l'allocution de Pierre. L'essentiel s'y trouvait. Luc n'a eu qu'à retoucher, peut-être à développer le canevas qui lui était donné. Ne cherchons pas à en savoir plus long. Ne nous aventurons pas jusqu'à distinguer les phrases et les mots que Luc a intercalés ou modifiés. C'est se livrer à de pures conjectures (1).

Les tableaux de l'église de Jérusalem.
Actes II, 41 à 47; IV, 32 à 37; V, 12 à 16.

Nous avons, dans chacun de ces textes, un aperçu général de l'état de la première église. Il y a avantage à les examiner ensemble.

M. H. Wendt, qui tout d'abord hésite à reconnaître dans le texte des Actes la présence d'une source écrite, déclare, dès qu'il aborde le premier tableau de l'église à la fin du IIe chapitre, que le doute n'est plus possible. D'après lui, l'auteur a composé son récit en s'aidant d'un document écrit qu'il

(1) C'est ce que prétendent faire MM. Spitta, Weiss, Hilgenfeld et d'autres. Chacun expurge le texte de tout ce que le rédacteur du livre y a intercalé, à son jugement. On pense retrouver ainsi le texte primitif de la source ou des sources. Naturellement comme tout est conjectural dans cette critique, le résultat varie d'un critique à l'autre.

reproduit en partie. Aveu d'autant plus intéressant qu'il vient d'un critique aussi circonspect.

Avons-nous des raisons de fond qui nous obligent à reconnaître qu'ici Luc mêle un texte étranger au sien? On va en juger. Nous constatons tout d'abord que nos textes contiennent deux vues très différentes de la force numérique de l'église de Jérusalem. D'une part, on nous dit qu'elle s'accroît tout à coup de 3,000 âmes. On nous dit encore que des foules d'hommes et de femmes s'agrégeaient à l'église et même que l'on venait en masse des environs de Jérusalem (1). Textes qui donnent à croire que dès le début et fort rapidement la première église est devenue très nombreuse. D'autre part, dans les mêmes textes, on nous apprend que les fidèles tous ensemble se trouvaient dans le même lieu, qu'ils se réunissaient tantôt dans le temple, tantôt dans une chambre haute pour y rompre le pain, que parfois on se rassemblait tous au portique de Salomon (2). Voilà des textes qui donnent l'idée d'une communauté encore peu nombreuse; elle peut encore se réunir dans le même lieu, dans la même salle. Comment concilier ces données avec les premières? Elles sont tout à fait exclusives les unes des autres.

Nos textes nous offrent encore deux vues très différentes relatives à la communauté des biens. On y trouve d'abord l'affirmation très nette que la communauté des biens était de règle (3).

(1) Voir II, 41 : ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι; V, 14 : μᾶλλον δὲ προσετίθεντο..... πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν; 16 : συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ.....

(2) Voir II, 44 : πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό; II, 46 : καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ; dans la chambre haute, *ibidem* : κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον; V, 12 : καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος. Notez dans ces deux passages le πάντες. A remarquer aussi que ces divergences se produisent côte à côte dans le premier et dans le troisième tableau.

(3) II, 44 (seconde moitié) : καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. IV, 32 : καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα

D'autre part, les mêmes textes ailleurs donnent à entendre que l'abandon total des biens était considéré comme très méritoire, donc n'était pas général. Pourquoi mentionner Joseph surnommé Barnabas, s'il n'a fait que ce que faisait tout le monde? Pourquoi faire exception pour lui? Si on l'a nommé, c'est que le don qu'il a fait de ses biens a paru digne d'être commémoré, partant n'était pas d'un exemple fréquent (1). Que signifierait le cas d'Ananie et de Saphire, si l'acte de donation qu'ils prétendaient faire n'avait pas eu un caractère exceptionnel? Il est clair qu'ils ont voulu faire œuvre méritoire. Au surplus, il est dit en propres termes dans ce dernier récit que la donation des biens n'était pas obligatoire. Pierre s'écrie en s'adressant au coupable : Ton bien, invendu, te demeurait; vendu tu en avais la libre disposition (2). Comment l'apôtre aurait-il pu dire cela, s'il était de règle, du moins d'usage et de pratique constante, que les disciples fissent l'abandon de leurs biens à la communauté? Ici encore se rencontrent dans le même endroit deux vues inconciliables.

Des conceptions aussi divergentes ne peuvent coexister dans le même texte que parce qu'il est composite. Il est fait d'éléments d'origine diverse. Il est naturel de supposer que cette diversité se fait sentir jusque dans la forme que revêt le texte. S'il est vrai qu'il y entre des éléments disparates, on doit pouvoir apercevoir des traces de soudure. Est-ce le cas des passages que nous analysons en ce moment? Les phrases, les versets s'y suivent-ils sans ces heurts et ces incohérences qui seraient inexplicables dans une page

κοινά; IV, 34, 35. Pas de pauvres dans l'église. Chacun vendait ses biens, champs ou maisons, ὅσοι γὰρ κτήτορες... On déposait le prix aux pieds des apôtres; on distribuait ensuite à chacun selon ses besoins. C'est le collectivisme même accepté, appliqué par tous. Luc racontera au chapitre suivant un incident qui lui paraissait prouver que la communauté des biens ne comportait aucune exception.

(1) IV, 36, 37. L'intention de cette mention est manifestement élogieuse.

(2) V, 4 : οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν ;

d'une seule venue? Un examen attentif montrera que nos prévisions sont fondées. Voici un premier exemple dans le passage II, 44 à 46. Le verset 44 a sa suite naturelle au verset 46. Il y est question des réunions des fidèles. Or, au beau milieu de ce passage se trouve, à la fin du v. 44 et au verset suivant, une notice sur la communauté des biens. Cette notice coupe et interrompt la suite. Au chapitre IV, 32 à 34, même observation. Faites abstraction du verset 33, biffez-le du texte, et vous avez une suite naturelle, logique, cohérente. Que vient faire dans cet endroit le verset 33 qui parle de tout autre chose? L'incohérence est manifeste. Enfin le troisième tableau offre aussi l'exemple de propositions qui ne s'accordent pas. Dans le commencement de V, 13, on nous dit que personne n'osait plus s'affilier aux disciples. Au verset 14, on affirme au contraire que les fidèles s'accroissaient (1). Contradiction qui ne s'explique que par le fait que l'auteur a inséré dans son texte une notice prise ailleurs, sans s'apercevoir qu'elle ne cadrait pas avec ce qu'il écrivait. On dirait qu'il a ouvert ici et là des parenthèses pour admettre des éléments qui font saillie dans la trame d'un style en général tout uni.

Peut-on savoir comment l'auteur a composé ces petits tableaux de l'église de Jérusalem, et par quel procédé il a combiné des données contraires?

Ces données, l'analyse n'a pas de peine à les mettre en lumière. Deux conceptions fort différentes s'enchevêtrent dans les mêmes textes. L'explication la plus simple de ce fait serait que Luc disposait de deux versions anciennes qu'il a amalgamées à la manière des hagiographes hébreux. La tentation serait grande de supposer ensuite que ces deux versions se rattachent à celles que l'analyse a fait découvrir dans le récit de la Pentecôte et qu'elles n'en sont que la suite naturelle. Si en outre, on pense, comme M. Spitta, avoir

(1) V, 13ª : τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς,.. V. 14ª : μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν.

démontré qu'il y a déjà dans le premier chapitre des Actes deux sources parfaitement distinctes, on sera facilement amené à affirmer que Luc a, depuis le commencement, disposé de deux documents qu'il a simplement combinés en faisant les raccords et les retouches nécessaires. Hypothèse séduisante, mais trop facile. Si elle repose sur une vérité de fait, tout le reste est pure conjecture. En tout cas, il faut se garder de la donner pour de l'histoire.

L'analyse du récit de la Pentecôte nous a pareillement révélé deux conceptions différentes de l'événement accouplées dans le même texte. La seule induction tout à fait ferme que nous ayons osé tirer de l'analyse, c'est que la plus simple, la plus archaïque de ces conceptions se trouvait consignée dans un écrit. C'est ce qui a obligé l'auteur à la respecter. S'il n'avait pas été lié par un texte, il l'aurait négligée, oubliée au profit de la version plus luxuriante qui avait ses préférences. Rien ne prouve, n'indique même que Luc ait possédé celle-ci sous forme de document. D'un autre côté, nous voyons de bonnes raisons pour ne pas supposer qu'il en soit lui-même l'auteur. Il nous a semblé plus vraisemblable qu'il a recueilli la version des langues étrangères sous forme de tradition orale. Ces considérations s'appliquent avec plus de force encore aux trois tableaux de l'église. Est-il probable que Luc eût conservé des données si contraires à l'idée générale qu'il se fait de l'église de Jérusalem, s'il ne les avait pas trouvées dans un texte ancien? Pour le reste, c'est-à-dire pour l'idée de l'accroissement extraordinaire de l'église et de la communauté des biens imposée à tous, avec l'organisation économique qui en découlait, est-il naturel de supposer que Luc l'ait imaginée lui-même, qu'il ait eu la hardiesse de l'opposer à des traditions moins ambitieuses, qu'il l'ait même superposée à celles-ci, puisqu'il ne pouvait pas les écarter complètement? Il est plus vraisemblable, plus conforme au génie scrupuleux et consciencieux de l'auteur, de supposer qu'il n'a fait qu'enregistrer une tradition qui circulait de longue date dans certains centres chrétiens. Ne

voit-on pas comment cette tradition s'est formée? En réalité, elle n'est que l'exagération des faits, un simple grossissement de la réalité.

Dès lors le procédé de composition de Luc n'a plus rien de mystérieux. Il a recueilli de belles traditions sur l'expansion miraculeuse de la primitive église, sur les prodiges de la fraternité qu'on y pratiquait; il s'en est emparé avec avidité; elles répondaient si bien à l'admiration candide que lui inspiraient les pères de la foi ! Mais il existait une relation un peu sèche des commencements de l'église. Pour rien au monde Luc ne l'aurait écartée. Il en a disposé les fragments aux endroits convenables de son propre récit. Il l'a fait avec une remarquable dextérité. Mais si habile qu'il fût, il n'a pu dissimuler ni la disparité du fond, ni toutes les sutures qui marquaient l'insertion du document.

Que peut-on considérer comme historique dans les données contradictoires que nous avons relevées?

Tout d'abord, en ce qui concerne l'accroissement du nombre des chrétiens à Jérusalem, il est évident qu'il faut s'en tenir aux renseignements les plus sobres. Ils se trouvent dans les fragments de la source que Luc a intercalée dans son récit. Ils remontent donc assez haut. Ils sont par eux-mêmes vraisemblables; ils cadrent avec les faits connus. Nous verrons en effet dans la suite que la petite communauté de Jérusalem est restée longtemps obscure, que son importance numérique n'a pas été telle qu'elle ne pût se terrer en temps de persécution, et que sans l'éclat d'Étienne, elle aurait pu longtemps encore passer presque inaperçue. Au surplus le judéo-christianisme, même en Palestine, ne multiplia jamais beaucoup. L'église, mère de toutes les autres, eut toujours plus de prestige que de puissance réelle. Il faut donc écarter les données de la tradition orale de Luc, et leur préférer sans hésitation celles de sa source écrite. Le chiffre de 3,000 âmes que donne la tradition orale est sûrement fantaisiste. Dans les documents de l'antiquité, les chiffres sont notoirement fallacieux. Les exemples fourmillent dans les documents du

Pentateuque, dans les Juges, Samuel, les Rois. Plus un document est récent, plus la tendance à exagérer les nombres est marquée. L'histoire de Gédéon est fort instructive à cet égard.

Que faut-il penser de la communauté de biens qui aurait été générale d'après la tradition orale de Luc? Celle-ci contient-elle une part de vérité? D'abord il est certain que dans l'église de Jérusalem, on a continué d'avoir des biens à soi. La propriété individuelle n'y a pas disparu. Les Actes eux-mêmes nous donnent des exemples. Ainsi Marie, la mère de Jean-Marc, possédait une maison (1). Joseph surnommé Barnabas et Ananie étaient chrétiens au moins depuis quelque temps avant de songer à faire don de leurs biens. Il n'y a pas un mot dans le texte qui donne à penser qu'ils aient renoncé à leur avoir au moment de devenir chrétiens. C'est ce qu'ils auraient dû faire, si l'abandon des biens était obligatoire. Il faut donc ici encore s'en rapporter au document utilisé par Luc. L'église de Jérusalem n'a jamais été collectiviste. Il a dû cependant y avoir quelque chose qui y ressemblât. Ce qui le fait penser, c'est d'abord le fait que l'église de Jérusalem tombe, au bout de vingt ou trente ans, dans un véritable dénûment. Paul se voit obligé d'organiser des secours pour les « saints de Jérusalem ». Ce dénûment n'a probablement été qu'une conséquence d'une organisation sociale défectueuse. L'appauvrissement général dont paraît avoir souffert l'église de Jérusalem fut sans doute le résultat d'une sorte de collectivisme au moins partiel. Un autre fait nous conduirait à la même conclusion. C'est l'institution des agapes communes. Voyez ce qui est dit des « tables » au chapitre VI. Or pour alimenter les agapes, il fallait une caisse commune. Cela suppose, semble-t-il, chez plusieurs l'abandon de leurs biens à la communauté.

Nous sera-t-il permis de hasarder une hypothèse? C'est que l'exemple de ces sortes d'abandon a été donné par les

(1) XII, 12.

apôtres. Au moment de quitter la Galilée, les Douze ont sans doute vendu leurs biens, maisons, champs, bateaux, matériel de pêche. Puis, dans un élan de fraternité, au lieu d'en garder le prix, ils le mirent tout entier dans la caisse commune. N'avaient-ils pas eu tout en commun dans la compagnie de Jésus? Dans le récit de la guérison du paralytique, Pierre dit un mot significatif : Je n'ai ni or ni argent (1). Pourquoi prendre ce mot dans un sens vague et général, comme si l'apôtre voulait simplement dire qu'il n'était pas riche? Il signifie bien plutôt : je n'ai plus rien à moi. L'exemple des Douze a été suivi. D'autres, comme Joseph, firent à leur tour l'abandon de leurs biens. On déposait l'argent aux pieds des apôtres. Plus que d'autres, ils avaient qualité pour recevoir, eux qui avaient tout donné. On conçoit le prestige qui entourait de tels actes. Quelle gloire de se dépouiller ainsi aux yeux de tous! C'était le piège et le revers de cet admirable désintéressement. Il devait provoquer chez des âmes basses la pensée de tromper l'église. Ainsi envisagé, le cas d'Ananie et de Saphire est des plus vraisemblables.

Concluons qu'à Jérusalem on restait libre de disposer de ses biens. Mais si admirable fut l'émulation du désintéressement, que beaucoup de chrétiens imitèrent les apôtres. Il y eut une caisse commune qui servit à subvenir aux besoins des pauvres volontaires comme des pauvres par nécessité. Plus tard on attribua ce désintéressement héroïque à tous les saints de Jérusalem. De là l'idée d'une véritable organisation communiste de l'église, qui n'a existé que dans l'imagination pieuse des contemporains de l'auteur des Actes.

Résumons en un tableau synoptique les résultats de l'analyse que nous venons de faire.

(1) Actes III, 6 : ἀργύριον καὶ χρύσιον οὐχ ὑπάρχει μοι.

A la plus ancienne source, celle-ci écrite, appartiendraient,

A
- dans le ch. II : v. 41, première moitié jusqu'à ἐβαπτίσθησαν.
  v. 42.
  v. 44, première partie jusqu'à αὐτό.
  vv. 46 et 47.
- dans le ch. IV : v. 33, vv. 36 et 37.
- dans le ch. V : v. 12, deuxième partie, καὶ ἦσαν... Σολομῶντος.

A la source orale, probablement plus récente et certainement moins sûre, appartiendraient,

B
- dans le ch. II : v. 41, seconde moitié, καὶ προσετέθησαν.
  v. 43, v. 44, seconde partie, καὶ εἶχον... v. 45.
- dans le ch. IV : v. 32, vv. 34, 35.
- dans le ch. V : v. 12, première partie... ἐν τῷ λαῷ, vv. 14 à 16.

Analyse des chapitres III à V.

C'est la partie du livre des Actes qui offre le plus de prise à la critique. M. Holtzmann écrit « qu'à tout prendre au point de vue de l'historicité, Actes I à V est au pôle opposé des récits de la deuxième partie des Actes ». M. Spitta de son côté déclare que « c'est dans ces cinq premiers chapitres que se trouvent les plus sérieux arguments à faire valoir contre l'historicité des Actes ». Ceux de ces chapitres que nous allons analyser sont tout spécialement faits pour désespérer l'historien.

Avant d'entrer nous-même en matière, il ne sera pas inu-

tile de faire connaître en détail l'opinion du plus remarquable des derniers historiens des Origines du christianisme. M. Pfleiderer a étudié très à fond nos chapitres dans son *Urchristentum* (1). Il commence par partager les chapitres III à V en deux parties. Ce sont les passages II, 42 à IV, 31 et IV, 32 à V, 42. Ensuite fidèle à la méthode de Baur, il soutient que la deuxième partie n'est qu'une doublure de l'autre, presque un décalque.

Elles offrent en effet un parallélisme presque symétrique. Elles s'ouvrent toutes deux par un tableau de l'église, puis c'est un miracle; celui-ci est suivi de l'arrestation des apôtres et d'un discours de Pierre. Remarquez que dans la seconde partie, vous n'avez pas seulement le cadre et la matière de la première, mais vous avez les mêmes éléments avec un degré marqué d'exagération. Le miracle de la seconde partie, Ananie et Saphire foudroyés par la parole de Pierre, est plus extraordinaire que la guérison de l'impotent; dans la seconde partie, les péripéties de l'arrestation des apôtres et de leur délivrance sont plus merveilleuses que dans la première.

M. Pfleiderer juge volontiers des récits du livre des Actes d'après la vraisemblance qu'il y voit. En somme, à part certains traits du tableau de l'église, tout le reste lui paraît suspect. Les deux récits de miracles ont été composés pour expliquer l'occasion de la persécution et des discours de Pierre. Ces discours sont les pièces de résistance. Ils sont entièrement de la plume de l'auteur des Actes. Le premier notamment a un but apologétique et missionnaire. Le passage III, 25 est d'inspiration paulinienne. On y retrouve l'universalisme de Paul. Le dessein de l'auteur est clair. Miracles et discours n'ont d'autre but que de glorifier l'apôtre Pierre. L'attitude du sanhédrin pèche aussi contre la vraisemblance historique. Que signifient tant de ménagements de la part d'un tribunal qui venait de condamner Jésus? Le

(1) I vol. p. 479 à 484.

deuxième morceau que M. Pfleiderer considère comme calqué sur le premier lui apparaît comme dépourvu de toute valeur. Notamment le passage V, 17 à 42. « Ce récit est du commencement à la fin plein de telles invraisemblances et impossibilités de toute nature, qu'il ne peut être question d'historicité, même pas d'un résidu de réalité historique. » M. Pfleiderer estime que ce deuxième morceau est tout entier de Luc. L'exagération en est voulue. L'auteur a visé l'édification et dans ce but forcé les couleurs. Ceci se sent tout spécialement dans le récit de la mort d'Ananie et de Saphire. On peut même, par exemple dans V, 36, saisir les procédés de composition de l'auteur. Il a emprunté ce qu'il dit de Judas et de Theudas à l'historien Josèphe, mais avec une telle maladresse qu'il a fait de grossiers anachronismes. En somme, « dans ces chapitres, nous avons principalement des tableaux librement composés dans lesquels (Luc), ce narrateur d'épopée, dépeint sa conception de l'église primitive idéale ».

MM. Holtzmann, Weizsäcker et leur école concordent avec M. Pfleiderer. Leurs vues sont aussi négatives. A leur jugement, il ne subsiste presque rien de nos chapitres.

Veut-on savoir à quelles concessions en est réduite l'opinion conservatrice la plus modérée et la plus éclairée? Que l'on interroge M. Wendt. Il abandonne le récit de la seconde arrestation de Pierre ainsi que le discours de l'apôtre qui s'y rapporte (V, 17 à 42); il admet que ce dernier discours contient de choquants anachronismes. Il concède encore que dans IV, 1 à 4, il y a une erreur manifeste. Lui-même critique avec vivacité le récit de la mort d'Ananie et de Saphire. D'après lui, ce récit n'a pas l'accent évangélique et apostolique. Il va même jusqu'à émettre l'opinion que la belle prière de IV, 24 et suivants est de la composition de Luc lui-même. S'il défend l'historicité des parties qui lui paraissent solides par des remarques de détail souvent très justes, il ne laisse pas de rester indécis pour l'ensemble. Finalement on ne sait pas nettement ce qu'il faut retenir ou abandonner de nos chapitres.

M. Wendt nous donne ainsi la preuve décisive que du moment que l'on prend en bloc ces chapitres III à V, on ne parvient pas à échapper aux conclusions de M. Pfleiderer et de son école. Il faut reconnaître qu'il n'y a rien à tirer de ces chapitres pour l'histoire. Sans doute, M. Wendt accorde qu'il s'y trouve des fragments épars de sources utilisées par l'auteur, mais il ne fait aucun usage du fait qu'il reconnaît. Voilà, à notre sens, le point faible de sa critique. Nous concluons ici encore que nos chapitres ne peuvent être utilisés pour l'histoire, que si l'on opère par l'analyse un triage. Il faut d'abord séparer les éléments anciens qu'il recèle des éléments plus récents et moins sûrs qui recouvrent les premiers. Si cette analyse est illusoire, ces chapitres devront être considérés comme perdus pour l'histoire.

Pour comble de malheur, dès que l'on interroge les critiques qui sont partisans de l'hypothèse des sources dans les Actes, on n'aperçoit tout d'abord que divergences d'appréciation. L'un retrouve dans nos chapitres les deux sources écrites qu'il pense avoir distinguées dans les chapitres précédents. Un autre n'y discerne qu'une seule source écrite. Tout le reste est de Luc lui-même. Un troisième suppose que l'auteur des Actes a composé la majeure partie de ces chapitres à l'aide de traditions orales; il y a intercalé ici et là des fragments peu importants d'une source écrite quelconque. Cette diversité de vues et d'hypothèses a de quoi déconcerter, mais quand on y regarde de plus près, on constate que nos critiques sont plus d'accord qu'on ne l'aurait supposé. Ainsi ils s'entendent assez bien sur les parties de nos chapitres qu'il convient d'attribuer à la plus ancienne des sources de Luc. Le désaccord porte principalement sur le point de savoir si le reste faisait aussi partie d'une source, ou s'il est de la composition de l'auteur des Actes, et pour le fond et pour la forme. Si l'accord jusqu'à présent n'est pas ce que l'on souhaiterait, soyons sûrs que la faute en est moins à la difficulté de l'analyse qu'à l'esprit de système. Chacun s'acharne à pousser la démonstration de sa thèse jusqu'à

l'infime détail. Défaut de mesure nulle part plus nuisible qu'ici.

Dans la délicate analyse que nous allons entreprendre, n'oublions pas la règle de critique que nous avons posée. A l'exemple de M. Harnack, nous nous déciderons à distinguer des sources dans notre texte par des raisons de fond plutôt que par des raisons de pure forme.

Guérison de l'impotent (III, 1 à 11).

Supposons l'unité du texte des Actes. L'auteur n'a pas incorporé dans son livre des fragments d'écrits plus anciens. Les inégalités et les incohérences qu'on remarque parfois dans la trame de son style n'ont pas d'importance. Tels accidents de terrain ne sont sensibles qu'à des pieds trop délicats. Voici, cependant, une difficulté qui ne laissera pas de nous embarrasser. On lit dans le passage qui précède notre récit que les apôtres accomplissaient beaucoup de prodiges et de miracles. Tout le monde était dans la crainte (1). Ceci implique clairement que déjà les apôtres étaient fort en vue ; tout Jérusalem les connaissait ; leurs nombreux miracles les avaient mis en pleine évidence ; ils passaient pour des thaumaturges ; le menu peuple avait déjà pour eux une crainte toute superstitieuse. Dans le récit de la guérison de l'impotent, il n'y a pas trace de cette notoriété. Personne n'a l'air de se douter de la qualité ni du prestige des deux apôtres. L'impotent est à cent lieues de croire que les personnages qui passent devant lui sont les guérisseurs dont parle tout Jérusalem. Il ne pense qu'à leur demander l'aumône comme à tout le monde. Il ne se doute encore de rien, même lorsque Pierre lui commande de le regarder. Que dire

(1) Actes, II, 43 : ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος · πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο. On remarquera que ce verset appartient à la partie la plus récente de ce texte, à la source B. Voyez notre tableau synoptique, p. 47.

ensuite de l'émoi de la foule? Elle n'en revient pas. L'étonnement est au comble. Pourquoi cette émotion pour une simple guérison, alors que les apôtres accomplissent tous les jours des prodiges? Il est clair que la foule s'émeut parce que cette guérison est inattendue, parce qu'elle y voit un miracle, et qu'elle découvre pour la première fois dans les apôtres, dans ces inconnus, le pouvoir de faire des miracles. Est-il possible de concilier cette attitude avec ce que nous apprend II, 43? Conçoit-on le même auteur tombant dans de telles contradictions? Ce qui seul, explique qu'il ait pu se contredire à quelques lignes de distance sans même s'en apercevoir, c'est qu'il a pris une partie de son texte dans un écrit quelconque. Évidemment le récit de III, 1-11 est d'autre provenance que le passage II, 43. Or, nous l'avons vu, ce dernier passage appartient aux parties les moins sûres du texte. Il ne figurait pas dans cette source plus ancienne dont nous avons retrouvé les traces indubitables dans les trois tableaux de l'église. N'est-il pas tout indiqué de supposer que le récit de la guérison de l'impotent, qui apparaît comme incompatible avec les parties récentes du texte des Actes, se soit trouvé dans la source plus ancienne dont Luc s'est servi pour composer ses premiers chapitres? Voyez d'ailleurs comme notre récit cadre bien avec les fragments de la source écrite que nous connaissons. D'après celle-ci, l'explosion de glossolalie qui marqua la Pentecôte n'eut nullement le retentissement que supposent les traditions orales. L'événement eut une importance capitale pour le cénacle apostolique, mais ne s'ébruita guère au dehors. La petite communauté chrétienne n'émergeait pas encore de son obscurité. Ce qui la mit en pleine lumière, ce fut précisément la guérison de l'impotent. Celle-ci eut un retentissement énorme. Elle attira l'attention des autorités elles-mêmes. Notez aussi combien le rôle que joue Pierre dans cette circonstance répond à l'idée que la source donne de son caractère. C'est l'homme tout d'élan et de spontanéité qui, d'intuition, devina le sens de la manifestation spirituelle de la Pentecôte. Ici aussi une inspiration

soudaine, irrésistible le saisit. Le moment d'avant, il ne se doutait pas de l'acte qu'il allait accomplir. Ce fut comme une décharge d'énergie morale qui passa de Pierre à l'impotent.

Devant le Sanhédrin : IV, 5 à 22. Voici encore un passage dont la provenance est facile à fixer. Il paraît avoir fait partie de la source écrite de Luc pour les mêmes raisons que le récit de la guérison de l'impotent. Nous lisons, en effet, au verset 13 : ils se rendirent compte qu'ils (les apôtres) avaient été avec Jésus (1). Cela veut dire que tout d'abord les magistrats n'identifièrent pas les apôtres; c'est après enquête qu'ils comprirent qu'ils avaient affaire à des disciples de Jésus. Ils n'en furent pas médiocrement étonnés. Que signifierait cet étonnement, si les apôtres étaient déjà les personnages notoires, les thaumaturges qui inspiraient des craintes superstitieuses, si l'on en croit II, 43 ? L'ignorance des autorités se comprendrait-elle? La rumeur publique n'aurait-elle pas de suite dénoncé les guérisseurs ? Comment ne serait-il arrivé à leur connaissance que ces gens étaient disciples de Jésus qu'en cours de procès ? Puis l'étonnement même des juges signalé par le récit ne trahit-il pas leur surprise ? Tout à coup on prononce le nom de Jésus. Qu'est-ceci ? Voilà qui est inattendu ! On croyait le personnage oublié. Ce revenant gêne visiblement le Sanhédrin. Voyez l'injonction du verset 18. Tout ceci s'accorde à merveille avec les données du récit de l'impotent. Comme celui-ci, notre passage suppose que les disciples de Jésus ont passé inaperçus jusqu'à ce jour, et que c'est précisément l'acte de Pierre qui les a tirés de l'obscurité. Dans cette hypothèse tout s'explique, tout devient simple, naturel, vraisemblable.

Le verset 16 ne s'explique pas mieux que le verset 13 dans l'hypothèse de l'unité du texte. En effet, d'après le verset 16, on appelle la guérison de l'impotent un miracle notoire, on

(1) IV, 13 : ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν. Le verbe, ἐπιγινώσκειν a ici le même sens que dans III, 10 : ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτόν, etc.

le mentionne comme un événement. On ne se doute donc pas qu'à Jérusalem, il s'en faisait depuis quelque temps beaucoup d'autres, aussi remarquables et même plus remarquables que celui-ci, tels qu'on les appelait des prodiges? Voilà en vérité qui est étrange. N'est-il pas manifeste que l'homme qui a rédigé le récit de la comparution des deux apôtres devant le Sanhédrin, et qui, à la fin de son récit déclare que la guérison de l'impotent fut pour tout Jérusalem l'occasion de glorifier Dieu (v. 21) n'a pu écrire en même temps II, 43 et se représenter sous de si vives couleurs l'activité des apôtres à ce moment-là? Ne faut-il pas dès lors supposer que Luc a trouvé le récit de l'arrestation des apôtres dans un document, et qu'il l'a adopté en le changeant à peine?

Ananie et Saphire, V, 1 à 11. Cet épisode nous paraît se rattacher aussi sans difficulté aux parties les plus anciennes des chapitres III à V. Ne fait-il pas, en effet, suite à IV, 36, 37? Ce dernier texte mentionne un cas d'abandon volontaire des biens au profit de la communauté; il exclut par conséquent le communisme dont il était question dans les traditions plus récentes recueillies par Luc; il nous a conservé un vestige d'un état économique de l'église de Jérusalem que la légende aurait effacé, si l'écriture ne l'avait pas fixé. L'épisode d'Ananie et de son épouse implique le même état de choses. Il y est même expressément dit que l'abandon des biens n'était pas obligatoire. Le crime des deux coupables n'a pas été d'avoir tenté de se soustraire à l'obligation commune, mais d'avoir voulu faire croire à un abandon de leurs biens qui n'était pas réel. Ils ont menti, voilà leur péché. Il ne peut y avoir d'hésitation à classer parmi les parties les plus anciennes un passage qui s'accorde avec elles pour le fond même des conceptions. Il appartient avec le récit de la guérison de l'impotent et celui de la comparution des apôtres devant le Sanhédrin à la source écrite dont Luc a fait usage.

A côté des passages que nous venons d'étudier, se trouvent dans nos trois chapitres d'autres beaucoup moins sûrs et de provenance plus douteuse. C'est d'abord le passage

ch. IV, 1 à 4. L'auteur explique l'attitude hostile que prennent les Saducéens vis-à-vis des disciples de Jésus par la croyance à la résurrection des morts que ceux-ci auraient partagée. C'est cette croyance qui les aurait rendus odieux aux Saducéens. On retrouve la même explication au ch. XXIII, 7 et suivants. On conçoit qu'un auteur étranger à Jérusalem, peu au courant de la situation des grandes familles saducéennes, ait pu imaginer que les premiers chrétiens se soient attiré la haine des Saducéens pour des raisons de doctrine. Ce qui est sûr, c'est que le rédacteur de la source écrite que Luc a utilisée n'a pu se représenter ainsi les choses. En effet, d'après ce document, les disciples passèrent d'abord inaperçus. Les autorités ignoraient leur existence. Il fallut une circonstance particulière pour tirer les Galiléens de l'obscurité. Comment les Saducéens, qui hier encore ne savaient rien de la secte, auraient-ils su que ces gens professaient une doctrine qu'ils rejetaient? Les Pharisiens n'en faisaient-ils pas aussi profession? En tous cas, la raison n'aurait pas été suffisante pour les persécuter. L'enquête qui révéla l'existence d'une secte qui se réclamait de Jésus a bien pu leur apprendre en même temps que ces gens prétendaient que leur maître était ressuscité, mais est-il probable qu'elle ait fait connaître les doctrines des sectaires? Aussi bien, dans la partie du chapitre IV qui provient sûrement du document de Luc, dans le récit de l'interrogatoire des apôtres devant le Sanhédrin, il n'est pas question d'une doctrine dont on ait fait grief aux accusés. Cependant, d'après le récit lui-même, les Saducéens siégeaient ce jour-là au sanhédrin (1). Il est clair que la notice, IV 1-4 n'a pas figuré dans le document de l'auteur des Actes.

Deuxième arrestation des apôtres : V, 17 à 42. Tout le

(1) IV, v. 6 : Καὶ Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς... καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ... ἐπυνθάνοντο. Les Saducéens interviennent simplement parce qu'ils exerçaient le droit de police dans le temple. Un autre trait qui marque le caractère postérieur de cette notice, c'est le chiffre du *v. 4* : χιλιάδες πέντε. Comparez II, 41, seconde moitié, et notez que ce texte appartient à la source orale, à B.

monde est d'accord, y compris MM. Wendt et Harnack, pour considérer ce passage comme fort suspect. M. Pfleiderer a raison de n'y voir qu'une sorte de décalque de IV, 5 à 22. Les événements s'y déroulent comme la première fois; mêmes actes, mêmes paroles. Remarquez en outre le motif que l'on donne de cette nouvelle persécution. C'est le succès inquiétant de la prédication apostolique, dépeint dans le passage V, 14 à 16. C'est dire que notre texte se relie directement à celui-ci. Or, on l'a vu, V, 14 à 16 n'a pas été emprunté à la source de Luc. Cela fait partie de ce qui est moins sûr et plus récent dans le troisième tableau de l'église. Encore une indication du caractère postérieur de notre passage. Notons encore que tout en l'imitant, l'auteur de notre récit renchérit sur son modèle. Ici le miracle est d'un degré supérieur. Un ange ouvre les portes. Trait qui se retrouve dans le récit de la délivrance de Pierre (ch. XII). Ici au lieu de deux apôtres, nous avons les Douze. Chose curieuse, dans l'interrogatoire devant le Sanhédrin, aucune mention n'est faite du miracle qui avait ouvert les portes de la prison. Ce miracle aurait dû produire quelque impression. On dirait que c'est un de ces coups de pinceau que l'imagination ajoute à un récit sans y attacher d'importance. Enfin, ce qui marque sans réplique possible la postériorité de tout ce passage, ce sont les anachronismes. Pas de doute qu'ils ne proviennent d'une erreur faite par l'auteur en lisant Josèphe dont il se sert ici (1).

Il semble, d'après les observations que nous venons de faire, que dans ce passage Luc ait composé son récit avec plus de liberté que d'habitude. Il est possible, cependant, qu'il ait recueilli une version de l'arrestation des apôtres déjà plus développée que celle qu'il a trouvée dans son document. Il l'aurait prise pour le récit d'une seconde arrestation,

(1) Voir une discussion très précise de ce point dans une étude de Clemen : *Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-quellen und historisch-kritischen Forschungen*, Giessen, 1905, pages 17 à 19. Voir aussi le commentaire de Wendt, p. 137.

comme certains évangélistes ont transformé deux versions différentes de la multiplication des pains en deux multiplications.

Il ne nous reste à examiner que le discours de Pierre au temple, III, 12 à 26 et la prière de l'église, IV, 24 et suivants. En ce qui concerne la provenance de ces deux passages, nous ne croyons pas pouvoir être catégorique. Tout le début du discours de Pierre répond si bien à la situation qu'il pourrait parfaitement avoir figuré dans le document de Luc. D'autre part, la seconde partie de cette harangue paraît moins naturelle. Il est difficile de ne pas y voir une page d'apologétique déjà stéréotypée. Les arguments et les textes scripturaires qui en font la trame sont de ceux que devaient sans cesse répéter les missionnaires. Ils ont un tour qui les dénonce comme arrangés depuis longtemps. Ils ont même une saveur paulinienne. Voilà ce qu'il faut accorder à M. Pfleiderer. Ce qui nous paraît probable, c'est que Luc a trouvé dans son document un canevas de la harangue de Pierre, comme il y avait trouvé une esquisse du discours de la Pentecôte. Ce canevas lui a servi à composer un discours plus oratoire, plus complet.

L'oraison du chapitre IV est fort diversement jugée. Ici tout point de repère, tout signe distinctif manque. On en est réduit à l'appréciation purement subjective. Celle-ci naturellement fort variable. Ainsi M. Wendt abandonne cette prière, comme il abandonne l'épisode d'Ananie et de Saphire. M. Spitta la conserve avec quelques réserves. Pour notre part, nous avons beaucoup de peine à croire que cette oraison d'un sentiment si élevé, d'un accent si hébraïque, d'une langue si biblique, ne provienne pas de la source la plus ancienne de Luc. Si vraiment celui-ci l'a composée de toutes pièces, il faudra reconnaître que les éloges hyperboliques que M. Harnack accorde à l'écrivain Luc aux dépens, il faut le dire, de l'historien sont mérités. Luc excellerait dans le pastiche !

Que reste-t-il de cette analyse des chapitres III à V ? Un

fond qui paraît d'excellente provenance. La guérison de l'impotent, le premier récit de la comparution de Pierre et de Jean devant le Sanhédrin, l'épisode d'Ananie et de Saphire, la prière de l'église, le canevas du discours de Pierre dans le temple, voilà des passages que Luc paraît avoir empruntés au document qu'il a déjà utilisé pour composer son deuxième chapitre ainsi que ses tableaux de l'église. Il faut admettre qu'il ne les a pas purement et simplement incorporés dans son histoire. Ce n'est pas sa manière. Il les a retouchés, raccordés au reste, appropriés. Mais il est inutile d'essayer de retrouver dans le texte actuel les vestiges de ce travail d'adaptation. Qu'on n'oublie jamais que l'auteur des Actes n'est pas de ces rédacteurs qui accouplaient sans beaucoup les changer les fragments épars de divers documents; celui-ci a fait une œuvre personnelle; il a partout mis son empreinte, tout fondu en une teinte uniforme (1).

L'analyse que nous venons de faire de nos trois chapitres suffit presque, à elle seule, pour nous fixer sur la valeur historique des différents éléments du texte qu'elle en dégage. Il est clair qu'il n'y a pas à faire fonds sur les parties secondaires de nos chapitres. D'origine douteuse, peu vraisemblables par elles-mêmes, qu'elles soient des traditions orales recueillies par Luc ou des compositions dont il est seul responsable, elles ne nous offrent aucune garantie. L'historien fera bien de les sacrifier.

Il en va tout autrement des autres parties du texte. Elles proviennent d'un document antérieur aux Actes. Elles ont le privilège de l'ancienneté. Celle-ci remonte peut-être plus haut que nous ne le supposons. En outre, si l'on rapproche

(1) Rien n'a plus nui à l'hypothèse que nous avons adoptée après beaucoup d'autres que les raffinements d'une analyse critique qui prétend tout expliquer. M. Spitta, en des pages excellentes (ouv. cité, p. 76 à 90), a fait bonne justice de cet excès de zèle. Cela est d'autant plus remarquable que lui-même ne dédaigne pas les hypothèses hardies et même fantaisistes. Voyez aussi l'opuscule de M. Clémen indiqué dans la note à la page 56. Voir notamment les observations de l'auteur à la page 29.

les divers textes appartenant au document de Luc, épars dans les chapitres que nous avons analysés, on constate qu'ils forment un ensemble fort homogène. Explosion de glossolalie qui marque l'heure où l'esprit de Jésus ressaisit les disciples, formation dans l'ombre d'une société de croyants d'un désintéressement tel qu'ils réalisent du premier coup la fraternité du Royaume de Dieu, l'acte accompli dans le Temple par Pierre qui révèle à tout Jérusalem la secte nouvelle, l'attitude des apôtres devant le Sanhédrin si simple, sans un vestige de cette fanfaronnade qui dépare tant de récits de martyres même authentiques, tout cela s'enchaîne à merveille sans rien qui détonne, et forme un tout qui se recommande par la sobriété et la solidité. Quelle raison sérieuse peut-on faire valoir contre l'hypothèse qui veut que ces morceaux détachés aient été extraits du même document ? Au point de vue historique, ce document se recommande par sa cohésion même, comme par le caractère des récits qu'il contenait.

Des détails qu'il raconte, les seuls qui pourraient soulever quelque objection, sont la guérison de l'impotent et la mort foudroyante des deux époux. Même ceux-là l'historien ne les rejettera pas à la légère. Nous ne jugeons plus de ces choses comme le faisait Voltaire. L'opinion critique est devenue plus circonspecte en ce qui concerne certains phénomènes. Qu'on lise par exemple tel chapitre de M. Harnack sur les possessions (1). M. Spitta rappelle fort à propos plusieurs textes qui éclairent le cas d'Ananie et de Saphire.

Avoir dégagé des premiers chapitres des Actes une série de textes qui peuvent servir à l'histoire n'est pas un résultat à dédaigner. Nous le devons à l'analyse qui recherche avec méthode les sources dont Luc s'est servi.

(1) *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, voir le chapitre intitulé : *der Kampf gegen die Dämonen*, p. 92.

Le martyre d'Étienne : VI, 1 à VIII, 3.

A mesure que l'on avance dans l'étude du texte des Actes, l'analyse devient plus facile. Signe, semble-t-il, que nous sommes dans la bonne voie. A l'endroit où l'on est parvenu, la plupart des critiques estiment que l'auteur des Actes utilise une deuxième source. Celle dont il a fait usage dans les premiers chapitres serait, mettons, une histoire destinée à glorifier Pierre. Celle que l'on va extraire des chapitres suivants est d'autre provenance, glorifie d'autres héros. Il convient cependant de rattacher à la première les parties des chapitres VIII à XII qui mettent Pierre en scène. On oublie qu'on relie ainsi des récits de nature très différente. Les uns sont succincts, sobres, fermes ; la plupart de ceux des chapitres VIII à XII ont tous les caractères de l'amplification légendaire.

M. Harnack de son côté groupe les parties similaires des chapitres que nous allons analyser et des suivants en une source qui proviendrait d'Antioche. On verra que sur ce point notre analyse concorde pour l'essentiel avec la sienne. Mais nous différons de lui sur un point. Nous estimons que le document utilisé par l'auteur jusqu'à présent a servi d'introduction à celui que, d'accord avec M. Harnack, nous dégageons des chapitres VI à XIV. Il nous semble qu'on a dû faire précéder l'histoire de l'œuvre et du martyre d'Étienne, de la propagation de la foi à Antioche et de la première mission en Cilicie et en Galatie d'une esquisse de l'histoire de l'église de Jérusalem. Ce qui, plus que toutes les raisons de convenance littéraire nous décide à rattacher le document des premiers chapitres à celui dont il va être question, c'est que nous trouvons dans l'un et l'autre les mêmes caractères et les mêmes vues historiques. La similarité du fond comporte, à notre sens, la parenté d'origine. Cette raison

suffit, du moins en l'absence d'une raison contraire décisive (1).

Le passage, VI, 1 à 6 raconte brièvement l'institution des premiers diacres. Du moins, il semble qu'on nous les donne pour tels. M. Hilgenfeld pense qu'il en existait d'autres avant ceux-ci. Il est à remarquer que les personnages qui reçoivent ici l'imposition des mains ne sont pas appelés diacres dans le texte. Leur vrai titre, c'est « les sept », comme on disait « les Douze » (2). Ajoutez qu'ils exercent le ministère de la parole autant que les Douze.

Trois traits essentiels rattachent ce passage au document des chapitres précédents. 1° Comme celui-ci, il suppose que la communauté de Jérusalem est encore peu nombreuse. Elle peut se rassembler tout entière dans le même local. « Les Douze convoquent la multitude des disciples » (v. 2). Si l'église avait compté les milliers dont il est question dans les parties moins sûres des chapitres I à V, comment aurait-on pu les rassembler en un même lieu? Comment n'aurait-on pas attiré l'attention? On ne conçoit pas qu'un tel rassemblement de disciples de Jésus eût pu se produire impunément à Jérusalem au lendemain d'une persécution. Certes ce n'est

(1) A première vue la diversité des opinions critiques dont nos textes ont été l'occasion étonne, effraie même, inspire de la méfiance. Il est facile, cependant, de se rendre compte de la raison de ces divergences. Ce qui devrait rassurer, c'est le fait que l'accord est très général en ce qui concerne les distinctions essentielles à faire dans le texte. On y arrive, que l'on s'en rende compte ou non, parce qu'on s'inspire de raisons de fond. Des contradictions, non de mots mais de choses, existent dans le texte. Tout le monde les aperçoit. Mais les critiques ne s'en tiennent pas là; ils poussent la distinction jusque dans l'infime détail, les phrases, les mots. Or, comme il n'y a pas de point de repère pour ces distinctions formelles dans un texte comme celui des Actes, on procède d'après ses impressions ou sa fantaisie. L'accord n'est plus possible. Pour combler la mesure, chacun de nos critiques a son système de sources, en général fort complexe; il semble aborder les textes avec son système déjà tout fait, et alors son principal souci est d'adapter les distinctions essentielles qu'il fait avec tout le monde dans le texte, à son système. Comment s'accorderait-on dans de telles conditions? Si notre analyse a quelque mérite, c'est pensons-nous celui de la sobriété.

(2) Actes, XXI, 8, Philippe est appelé un ἐκ τῶν ἑπτά.

pas ce qu'a voulu dire l'auteur de notre passage. Il se représentait l'église de Jérusalem comme le fait l'auteur du document de Luc. Il savait qu'à ce moment-là, elle n'était guère qu'un conventicule. Justement, d'après lui, c'est le moment où elle commence à prendre son essor. Les hellénistes y entrent, y deviennent plus nombreux, ont assez d'importance pour avoir leur « direction ». A eux les Sept, comme aux premiers galiléens les Douze. En effet les Sept ont tous des noms grecs. Tout ceci n'est-ce pas la suite naturelle de ce que le « document » a raconté jusque-là ? 2° Notre passage ne connaît pas le communisme des traditions orales de Luc. En effet, nous apprenons ici qu'il y a dans l'église de Jérusalem des veuves qui ont besoin d'être secourues. Il y en a parmi les Hébreux, comme parmi les Grecs. Il semble même que ce service des secours était assez absorbant. Mais comment pouvait-il y avoir dans une société où tous les biens étaient en commun et où la caisse commune alimentait chacun en raison de ses besoins, une catégorie de gens qui étaient assez nécessiteux pour qu'on les secourût ? Dans une société collectiviste, tout le monde pourrait être pauvre, mais il ne pourrait y avoir des gens plus pauvres que d'autres. Il est donc évident que celui qui a écrit VI, 1 à 6 ne savait rien du prétendu communisme de l'église de Jérusalem, pas plus que l'auteur du document de Luc. 3° Notre texte donne clairement à entendre que le recrutement de l'église se fit principalement parmi les hellénistes ou Juifs d'origine exotique. Cet élément dont Étienne fut le plus brillant représentant tendait à devenir prépondérant. Voilà encore un trait qui ne s'accorde guère avec les données des traditions orales dont Luc s'est si largement inspiré. Celles-ci feraient croire que l'église s'est accrue par l'apport croissant de convertis judéens. Voyez V, 16 : « une foule de gens venus des bourgades des environs de Jérusalem se rassemblaient autour des apôtres ». Le document de Luc, au contraire, laisse voir que la propagande parmi les Juifs natifs de Judée fut lente et peu efficace. Renseignement

précieux que complète et éclaire à merveille notre passage. Dès que la foi nouvelle gagna les hellénistes plus ouverts, elle eut de rapides succès. Avons-nous tort de rattacher notre passage au document de Luc, puisqu'il nous donne des choses chrétiennes et de la situation de l'église à cette heure des aperçus qui cadrent si bien avec tout ce que ce document nous apprend ?

Le verset 7 de notre chapitre a tout l'air d'un raccord de rédaction dans le goût des traditions orales de Luc. N'oublions pas que ce sont elles bien plus que son « document » qui ont formé les idées de Luc sur l'église de Jérusalem.

En ce qui concerne le reste du chapitre VI, on a fait remarquer avec raison qu'il s'y mêle deux façons, difficiles à concilier, de présenter les accusations dont Étienne est l'objet, ainsi que le procès qui causa sa mort.

Dans le passage v. 8 à 12 (jusqu'au mot λαόν), on nous montre Étienne discutant avec les hellénistes. Ceci s'accorde bien avec les renseignements que nous donne le paragraphe du début (1 à 6). Au verset 11, on nous apprend qu'on suborna des individus pour le calomnier. Sont-ce des calomniateurs? C'est ce que nous verrons dans la suite. De quoi accuse-t-on Étienne? D'avoir « mal parlé de Moïse et de Dieu ». Accusation dont le discours d'Étienne fixera le sens. Contentons-nous d'en retenir pour l'instant ceci, c'est que Moïse a fait le sujet des discussions qu'Étienne entamait avec les Hellénistes. Indication très nette qu'avec lui la prédication chrétienne tendait à changer de caractère. Dans les débuts un Pierre se bornait à proclamer la messianité de Jésus. Étienne déplace le terrain de la discussion, il fait un pas de plus. Il jette le grand nom de Moïse dans la controverse. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il touche aux rapports du christianisme et du judaïsme, à tout le moins qu'il prétend avoir Moïse pour lui. Quel scandale pour des oreilles juives ! Peut-être même pour certains des bons Galiléens ! Quelles perspectives nous ouvrent ces quelques versets ! Comme tout cela est imprévu! Soyons assurés que les

pieuses traditions que Luc a recueillies ne nous auraient jamais conservé ce trait. Celui-ci aurait été perdu, s'il n'avait pas trouvé place dans ce document que l'auteur des Actes aurait estimé gênant, s'il l'avait bien compris. N'est-ce pas là une raison suffisante pour rattacher ces versets 8 à 12 au début du chapitre, et de conclure qu'eux aussi faisaient partie du document de Luc? S'il s'y trouve quelque trace des traditions orales ou de la main de l'auteur des Actes, je la verrais volontiers dans ce trait que l'accusation y est représentée comme une pure calomnie. Étienne devenu le premier martyr chrétien a-t-il jamais pu parler de Moïse de façon à froisser le sentiment national, voilà ce que la piété des judéo-chrétiens qui ont raconté plus tard la mort du héros ne pouvait admettre.

A partir du verset 12 (καὶ τοὺς πρεσβυτέρους....), l'excellente impression que fait le texte de Luc cède peu à peu à un sentiment tout contraire. Remarquons d'abord que la fin du verset 12 et le verset 13 répètent le verset 11. On nous redit que les ennemis d'Étienne « suscitent de faux témoins ». On formule de nouveau l'accusation. Qu'on ne dise pas que l'auteur a simplement voulu préciser ce qu'il avait écrit au verset 11. Luc, dont M. Harnack vante le talent littéraire, aurait été un écrivain bien maladroit, si, à deux lignes d'intervalle, il avait été obligé de se reprendre pour s'exprimer plus clairement. Mais y réussit-il? Loin de là; il ne fait qu'obscurcir toute la situation. On ne sait plus quels ont été au juste les griefs qui ont valu à Étienne la haine des fanatiques, ni ce qu'il y avait de fondé. Ceci ressortira avec évidence de l'analyse du chapitre VII. Ce qui est de nature plus que tout autre chose peut être, à rendre suspecte la répétition du verset 13, c'est qu'elle rappelle beaucoup trop l'accusation dont Jésus fut l'objet. Que l'on compare le verset 14 à Matthieu, XXVI, 61. L'imitation est frappante. Enfin il semble qu'à partir du verset 12 (καὶ τοὺς πρεσβυτέρους), la procédure suivie contre Étienne change brusquement. D'après le verset 11, c'est au public, au peuple lui-même

que s'adressent les adversaires de l'évangéliste. C'est lui que l'on s'efforce d'exciter et de soulever contre le novateur. Puis brusquement au verset 12, apparaît le Sanhédrin. Un procès s'engage qui est une réédition de celui de Jésus. Même accusation. Tout à l'heure Étienne prononcera une parole qui rappellera le mot de Jésus qui déchaîna les fureurs du Sanhédrin. La parole d'Étienne sera également le signal du dénouement.

Ne sont-ce pas là des raisons propres à faire suspecter tout ce passage de la fin du ch. VI (12^b et suivants) comme secondaire, moins sûr que ce qui précède, donc d'autre provenance?

L'examen du passage qui achève la narration du martyre d'Étienne confirme notre thèse, ch. VII, 54 à VIII, 3.

En général, on ne fait pas de difficulté à reconnaître dans ce passage deux versions du supplice d'Étienne. Remarquez en effet que les versets 58 et 59 se répètent jusque dans les termes. Deux fois ἐλιθοβόλουν! Pour une fois Luc a négligé de dissimuler la suture des deux textes. Puis d'après les versets 54 et 57, le drame a une fin toute tumultuaire. Il n'est plus question de juges ni de sentence. C'est la foule qui se soulève, qui entre en délire, qui se rue sur Étienne, qui le traîne hors de la ville et le lapide. Cela a été prompt et terrible. La justice populaire est seule en scène. Au verset 58, tout autre est le tableau. Conformément à la loi mosaïque, ce sont les témoins qui lapident le martyr. L'exécution revêt les formes régulières.

N'est-il pas évident que dans tout ce passage (VI, 8 à 15 et VII, 54 à 60) se croisent et s'enchevêtrent deux représentations fort différentes de la mort d'Étienne? D'après l'une, c'est l'émeute, organisée par les fanatiques, qui est responsable de son meurtre. D'après l'autre, Étienne a régulièrement comparu devant le Sanhédrin, a été entendu, condamné (on a effacé ce trait) et exécuté selon les formes légales. N'est-il pas également clair que cette dernière représentation doit nous inspirer le moins de confiance? Ce qui

trahit avec évidence son caractère secondaire, inférieur, c'est l'imitation visible et flagrante du procès et de la Passion de Jésus. Nous l'avons notée dans le passage de la fin du chapitre VI (v. 12*b* et suivants) ; l'imitation continue au dernier acte du drame plus servile encore. Voyez les versets 59 et 60. C'est le premier exemple d'un genre d'imitation qui ne sera pas rare. Hégésippe dépeint la mort de Jacques Obliam avec les mêmes couleurs (1).

Il nous semble qu'ici, encore plus qu'ailleurs, il est difficile de ne pas reconnaître que Luc a composé sa notice sur Étienne à l'aide de deux versions, au fond très différentes, des mêmes événements. Celle qui le séduit le plus et que seule il a vue, comprise, c'est la plus solennelle. Son imagination se plaît visiblement à se représenter Étienne sur une vaste scène, soulevant tout Jérusalem par sa prédication, traîné comme Jésus devant le Sanhédrin, haranguant ses juges et, renversant les rôles, juge à son tour, prononçant leur sentence ; enfin, semblable au Seigneur jusqu'à la fin, expirant les mêmes paroles de pardon à la bouche. Cette fin du martyr, si glorieuse et si édifiante, assurément Luc n'a pas été le seul à la concevoir ainsi. La piété de la deuxième ou de la troisième génération chrétienne n'a pas eu de peine à créer la dramatique et touchante image. Luc n'a eu qu'à en recueillir la tradition émue. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il l'a exhumée de quelque document perdu. Ses pieux garants parlent encore dans son récit.

L'autre version est bien sobre à côté de celle-ci. Étienne, par la hardiesse de sa prédication, soulève de fanatiques colères. Un jour l'exaspération arrive à son comble. La foule se jette sur lui, l'entraîne hors de la ville et le lapide à mort. Fin non moins dramatique mais moins solennelle que l'autre. L'imagination pieuse n'y trouvait pas autant son compte. Si Luc avait bien saisi le sens de cette version, si son rêve imposant ne lui avait mis un voile devant les yeux,

(1) Eusèbe, *Histoire Ecclés.*, II, 23, 16.

il aurait été bien embarrassé. Aurait-il résisté à la tentation de l'effacer, de si bien la fondre avec le reste qu'il n'en subsistât plus rien? Assurément, il l'aurait fait si cette version, comme l'autre, n'avait été qu'une tradition orale. Il ne se serait probablement même pas aperçu qu'il sacrifiait la réalité à la légende. Mais cette version se trouvait dans un écrit. Voilà ce qui l'a préservé. On ne conçoit pas qu'elle eût pu survivre si elle n'avait pas été fixée par l'écriture.

Examinons maintenant le discours d'Étienne, chap. VII, à la lumière de ce que l'analyse nous a appris. Il se divise facilement en trois parties. Dans la première (2 à 16), l'orateur résume l'histoire des patriarches. Le « Dieu de gloire » choisit Abraham, lui fait une promesse solennelle; Isaac, Jacob, Joseph en sont successivement les dépositaires et les instruments. La pensée providentielle se dessine. Ce sont les temps de préparation. Dans la seconde partie (17 à 43), Moïse est le héros. L'orateur insiste longuement sur les circonstances de sa naissance, de son éducation, de ses premiers rapports avec Israël. Moïse est l'homme prédestiné. Dans la pensée de l'orateur, il préfigure le Messie; il en est, en quelque sorte, une première ébauche. Ne l'appelle-t-il pas Sauveur, λυτρωτής? Il annonce d'avance l'avènement de celui dont il est l'image; il rapporte de ses entretiens avec l'ange qui lui est apparu au Sinaï des « oracles vivants »; sa destinée a été d'être méconnu; Israël a repoussé sinon l'homme lui-même, du moins le culte dont il était le révélateur. La troisième partie (44 à 50) semble écourtée. Elle devait retracer les destinées du culte en esprit. David, Salomon l'ont représenté, mais, semble-t-il, imparfaitement. Il se peut qu'Étienne ait donné à entendre que l'érection du Temple avait été une faute. Brusquement il tourne court et achève son discours par une violente apostrophe. La conclusion, c'est qu'Israël n'a jamais compris la pensée de Dieu, qu'il a toujours été infidèle au culte en esprit que lui avait légué un Moïse, et qu'il a mis le comble à ses péchés en trahissant et en assassinant le Juste.

Que devient ce discours dans l'hypothèse de l'unité de rédaction du chapitre VI? S'explique-t-il d'une façon satisfaisante? S'il a été réellement prononcé devant le Sanhédrin, il devrait être une réponse à la question que le souverain sacrificateur pose à Étienne? « Ces choses sont-elles vraies? » En d'autres termes, l'accusation formulée au v. 14, qu'on vient d'articuler devant le Sanhédrin, est-elle exacte? Qu'est-ce que l'accusé peut alléguer pour sa défense? Or, le discours ne répond pas à la question; il ne discute pas l'accusation. L'auteur des Actes affirme que cette accusation émanait de faux témoins. Étienne le dit-il dans son discours? Dénonce-t-il ses calomniateurs? Nullement. Dans sa situation, il n'avait de choix qu'entre deux attitudes. Ou il pouvait refuser de répondre à la question du souverain sacrificateur, et marquer par là l'inutilité de toute réponse devant le parti-pris des juges — ce fut l'attitude de Jésus devant ce même Sanhédrin — ou s'il se décidait à parler, ce ne pouvait être que pour se défendre, discuter les témoignages qu'on lui opposait, bref répondre à la question posée. Étienne, ni ne garde un silence qui eût été accusateur, ni ne cherche à se défendre ou à confondre ses calomniateurs. Il y a longtemps qu'on a remarqué que le discours n'a pas de rapport avec l'accusation. « Stephani responsio » disait Calvin, « prima specie absurda et inepta videri potest ». En effet que vient faire ici ce long préambule historique qui finit par absorber tout le discours? Il est vrai que vers la fin mention est faite du temple. Si c'est là une réponse à partie de l'accusation du verset 14, il faut avouer qu'elle est bien détournée, fort indirecte. Enfin n'est-ce pas une étrange façon de se justifier que de prononcer un discours qui n'a nul rapport avec la cause, et qu'on termine par un violent réquisitoire? Étienne a-t-il voulu provoquer ses juges? Est-ce une bravade? Si l'on veut à toute force que ce discours ait été prononcé devant le Sanhédrin et soit la réponse d'Étienne aux accusations du verset 14, on ne peut y voir autre chose qu'une provocation calculée et voulue. Admettra-t-on cela? Veut-on amoindrir le

martyr? Au surplus, C. Baur a essayé de montrer qu'il y a une correspondance réelle et profonde entre l'accusation et le discours. C'est une brillante tentative. Mais à l'exception peut-être de M. Pfleiderer, personne ne songe plus à la reprendre.

Que l'on veuille bien, maintenant, admettre un instant les résultats de notre analyse critique. Faisons abstraction du passage VI, 12[b] à VII, 1. Considérons-le comme secondaire et d'autre provenance que ce qui précède. Puis rattachons le discours d'Étienne au passage VI, 8-12[a]. Voyons si l'un se rapporte à l'autre. D'après ce passage, on accusait Étienne d'avoir mal parlé de Dieu et de Moïse (1). A l'accusation d'impiété envers Dieu, le discours répond d'un bout à l'autre. Il contient une éloquente glorification du Dieu d'Israël. Au début de l'histoire nationale apparaît le « Dieu de gloire ». On résume cette histoire de manière à montrer qu'un plan divin la domine; on rappelle les promesses de Dieu; on insiste sur sa fidélité, sa patience, sa volonté de faire aboutir ses intentions. Étienne pouvait-il mieux répondre à ses détracteurs qu'il ne l'a fait? Son langage, sa manière, ses arguments n'étaient-ils pas excellemment appropriés à des Juifs et bien faits pour les convaincre de sa profonde piété. On prétend encore qu'Etienne rabaisse Moïse, qu'il le rejette dans l'ombre, qu'il le sacrifie à son Christ. A cela aussi le discours répond directement. Avec quelle abondance! Près de la moitié de son discours est consacrée à Moïse. Sa vie, son œuvre, tout est rappelé, exalté. Est-ce là mal parler de Moïse? Pouvait-on réfuter avec plus d'à propos une accusation inepte et mensongère?

Mais le discours d'Étienne ne consiste pas seulement en une réfutation, il contient aussi une apologie. Il résume en réalité la prédication et l'enseignement de l'évangéliste. L'intention évidente du discours est de mettre en un puissant

(1) v. 11 : ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦντος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν · συνεκίνησάν τε τὸν λαόν.

relief le dessein providentiel que révèle l'histoire d'Israël. Dieu choisit, met à part Abraham et les patriarches; il suscite Joseph, qui préserve le peuple élu au moment critique, pour s'assurer de vrais adorateurs. Moïse vient; il institue le vrai culte. Apparemment dans la pensée de l'orateur, c'était le culte en esprit et en vérité; il n'y aurait eu qu'à suivre l'impulsion de Moïse. A la fin Dieu envoie le Messie. En lui se réalisent les intentions divines. Telle est la pensée d'Étienne. Elle se dégage du discours sans qu'il soit nécessaire d'en presser les termes. Cependant ce qu'elle a de plus saillant n'apparaît pas clairement dans le discours. Il semble, comme nous l'avons déjà indiqué, que l'orateur ait donné à entendre que Salomon, sinon David, n'a été qu'un dépositaire imparfait de la pensée divine et que l'érection d'un temple a été une erreur. La conclusion logique, naturelle du discours ne ressort pas non plus avec clarté. On dirait que l'orateur tourne court pour vitupérer. L'obscurité qui plane sur ce qu'il y a eu certainement de plus original et de plus novateur dans cette harangue est probablement due aux rédacteurs du discours. Les idées d'Étienne ont effrayé. Elles n'ont certainement pas été sympathiques aux « Hébreux » de l'église de Jérusalem. Les gens qui ont conservé le souvenir de ce discours, même s'ils étaient les amis d'Étienne, les ont-ils comprises? Enfin le pacifique Luc, s'il les a trouvées exprimées quelque part, a-t-il résisté à la tentation d'atténuer, d'estomper des paroles si hardies, peut-être d'omettre ici et là telle phrase, tel mot trop vif? On pourrait encore supposer qu'Étienne lui-même a écourté sa harangue. Il s'est aperçu peut-être, à certain frémissement, que sa peine était inutile. Comme autrefois, Israël endurcissait son cœur. Il ne voulait pas comprendre. Alors Étienne sent son âme de prophète s'éveiller. Il éclate, comme aurait fait Élie ou Jérémie. Les derniers accents sont d'un vrai prophète.

Nous osons croire qu'il est maintenant clair qu'en rattachant le discours au passage VI, 8 à 12 et en faisant abstraction du reste du chapitre, on lui restitue son vrai sens; il

redevient vivant ; en même temps Étienne lui-même n'apparaît plus comme un fanatique décidé à pousser ses juges à bout, mais comme une âme haute et ardente qui épuise ses moyens de persuasion avant d'éclater en censures trop méritées.

Il nous semble aussi que l'analyse littéraire, si on l'accepte, jette une vive lumière sur toute cette page de l'histoire de l'Église primitive. Indiquons simplement ce que nous développerons plus tard. En réalité le discours du chapitre VII condense l'enseignement d'Étienne. On voit parfaitement que ce précurseur de Paul a senti avec force l'indépendance de sa foi ; il a osé toucher aux rapports du judaïsme et du christianisme ; il a eu la hardiesse de soutenir qu'en Jésus se réalisaient les intentions de Dieu, et de revendiquer pour sa cause Moïse lui-même. Voilà ce qu'il y a de vrai dans l'accusation. Elle n'a fait que donner une forme tendancieuse à des paroles qui ont réellement été prononcées.

Le discours résume-t-il simplement la défense que l'évangéliste a faite de ses idées à diverses reprises, ou Étienne a-t-il réellement prononcé une harangue à peu près telle que le discours des Actes? Impossible de le savoir. D'ailleurs cela importe peu. L'essentiel est de reconnaître que ce discours n'a pas été prononcé devant le Sanhédrin, que la cause n'a jamais été évoquée devant ce tribunal, que la tempête populaire, de connivence si l'on veut avec les autorités, a emporté en un instant le vaillant disciple de Jésus. Voilà comment il faut se représenter le drame, si l'on tient VI, 8 à 12 pour un fragment de la source de Luc, tandis que le reste du chapitre avec la fin du chapitre VII (54 à 60), à l'exception des versets 54, 57 et 58 en partie, n'est que la rédaction d'une tradition orale fort inférieure au document.

Dans cette supposition, l'origine comme l'explication du discours devient fort claire. Luc en a trouvé le canevas dans sa source. Etait-ce même sous forme de discours? C'est possible. On ne peut rien dire de plus. Quoiqu'il en soit, avec ces éléments, échos trop affaiblis de la parole de l'homme

le plus remarquable qu'eût encore produit la religion naissante, Luc a composé un discours qu'il a encadré dans les traditions orales qu'il avait recueillies. La piété y a trouvé une ample satisfaction, mais l'histoire vraie en éprouve quelque dommage.

Document et traditions, chapitres VIII à XII.

Que ceux auxquels l'analyse critique des Actes inspire quelque méfiance se rassurent. Avec des nuances, MM. Spitta, Pfleiderer, Harnack et d'autres distinguent dans ce long passage les mêmes groupes de récits. Les résultats de leur analyse s'accordent, si les conclusions qu'ils en tirent diffèrent. Cette concordance témoigne en faveur de la méthode employée.

Le groupe qui se détache du reste avec le plus de netteté se compose des textes suivants : ch. VIII, 1 et 4 ; XI, 19 à 30 ; XII, 25. Ce sont les fragments épars d'une seule et même source. M. Harnack l'appelle la source d'Antioche. Il l'analyse, la discute, l'apprécie dans des pages admirables qui nous paraissent définitives (1).

Cette source est si caractéristique que Luc n'a pu l'encadrer dans sa narration sans faire à celle-ci une certaine violence. On aperçoit encore les points où la jonction laisse à désirer. Ainsi on voit parfaitement qu'à partir de VIII, 4 la suite a été interrompue ; l'auteur a momentanément laissé de côté sa source pour intercaler toute une série de récits d'autre nature. Il ne la reprend qu'au verset 19 du chapitre XI. La reprise est sensible dans les mots eux-mêmes. Il est aisé

(1) *Apostelgeschichte*, chap. V, *Antiochenische Traditionen*, p. 134 à 138.

de voir que ch. XI, 19 donne la phrase primitive qui faisait suite à ch. VIII, 1 et que l'auteur des Actes a substitué à l'affirmation précise de l'original une expression plus générale. Celle-ci lui permettait d'ouvrir la longue parenthèse qui devait raconter l'évangélisation de la Samarie ; on reviendrait ensuite à Antioche et on reprendrait la source qui narrait l'évangélisation de cette ville (1).

Le texte de Luc nous a fourni la preuve matérielle que la seconde moitié du chapitre XI se rattache à VIII, 4. La source dont elle est un fragment est toute différente du reste. Il n'y a qu'à comparer le récit du chapitre XI avec ceux des chapitres VIII, IX ou X pour sentir la différence. Dans le récit relatif à Antioche, les faits, les détails précis, les renseignements exacts se pressent et se suivent sans interruption. Pas de remplissage; pas de vagues formules; tout est succinct, net, rapide. Il y a entre cette page et tout le reste à peu près la différence qu'il y a entre un chapitre des Annales de Tacite et les récits légendaires du 1er livre de Tite-Live. Le contraste se fait sentir jusque dans la forme et le style. Autant celui du récit du chapitre XI est simple, sobre, presque laconique, autant celui des longs récits des chapitres VIII à X est prolixe, mou et verbeux. Bref, l'un nous donne de l'histoire sous forme concise, l'autre des récits édifiants en phrases amples et onctueuses.

On reconnaît encore à d'autres signes que les textes que nous avons groupés ensemble, forment une source à part. On a remarqué sans doute que ces textes se rapportent à Antioche. Le passage XI, 19 contient sur les origines de l'église de cette ville, le rôle que joue Barnabas, l'activité qu'y dé-

(1) Comparez la phrase : οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης, etc. (XI, 19) et : οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον (VIII, 4). L'auteur, voulant faire entrer dans son histoire les récits des chap. VIII à X, remplace ἕως Φοινίκης par εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον. Puis quand il reprend son document à XI, 19, il ajoute, pour la clarté, après διασπαρέντες les mots ἀπὸ τῆς θλίψεως. Cette observation a paru à M. Harnack presque suffisante pour conclure que la source d'Antioche consistait en un document écrit. Ouvrage cité, p. 137, 138.

ploie Paul les renseignements les plus précis. Nous allons voir bientôt que les chapitres XIII et XIV sont en grande partie composés de fragments tirés de la même source et nous constaterons que ces fragments trahissent aussi chez l'auteur, quel qu'il soit, une connaissance intime des choses de l'Antioche chrétienne. De là cette observation si juste de M. Harnack que la source commune à tous ces textes est nourrie de traditions originaires de cette ville. Il est à supposer que c'est là qu'elle a été composée. Au contraire, les récits des chapitres VIII à X et celui du chapitre XII nous transportent dans un autre monde et sur un autre théâtre. Jérusalem en est le centre. On en part et on y revient sans cesse. A côté de Jérusalem, Césarée figure comme centre secondaire. Cette localisation toute différente des traditions qui forment le contenu des chapitres VIII à X et du chapitre XII indique sans contredit que celles-ci ont une autre provenance que celles dont Antioche a été évidemment le berceau. Ainsi il est clair que l'auteur des Actes a combiné deux sources d'origine diverse dans le long passage que nous analysons.

Notons enfin que ces deux sources diffèrent encore sur un point capital. Celui-ci touche au fond même des choses, il a une importance majeure. Il s'agit des origines du pagano-christianisme. D'après des traditions d'Antioche, elles sont très simples, et combien vraisemblables ! Des chrétiens de l'entourage d'Étienne, eux-mêmes d'origine hellénistique puisqu'ils sont Chypriotes et Cyrénéens, s'avisent un jour, à Antioche, de prêcher l'Évangile à des Grecs ! Ce n'est ni Pierre ni Paul qui ont eu cette initiative. Ce sont des fidèles anonymes ! D'après les récits d'origine hiérosolymite, c'est Pierre qui le premier convertit le payen Corneille. Il fallut une vision pour l'y décider. Voilà des traditions dont Luc n'a évidemment pas saisi la discordance, mais qui ne peuvent avoir une origine commune. Leur présence simultanée dans le texte des Actes dénonce la composition mixte et hétérogène de ce texte, si uni qu'il paraisse à la surface.

Le fragment du chapitre XI qui se distingue si nettement de tous les autres récits qui l'entourent est-il isolé? Ne se rattache-t-il à aucun autre texte, à aucun autre fragment parmi ceux qu'a dégagés l'analyse? Nous l'avons indiqué, et dans la suite on le verra plus clairement, notre fragment est étroitement apparenté à ceux des chapitres XIII et XIV qui se rapportent à Antioche. Ensemble ils forment ce que M. Harnack appelle la source d'Antioche.

Mais, nous l'avons encore vu, le fragment du chap. XI se rattache matériellement à VIII, 1. Il fait donc corps avec les récits relatifs à Étienne. Pour être absolument exact, il faudrait dire : avec les fragments des chapitres VI et VII qui ont été empruntés à une source écrite. S'il en est ainsi, le passage XI, 19 à 30 avec les textes qui se groupent autour de lui appartient à un document écrit, et ce document n'est autre que celui dont nous avons retrouvé les lambeaux épars dans les chapitres II à VII. Combien cette induction, la seule que l'on puisse faire dans le cas présent, se trouve confirmée par le caractère même de tous ces textes! Nous l'avons déjà relevé, concision de la phrase, sobriété de la narration, précision des détails, en un mot, un genre qui fait songer à des annales plutôt qu'à une histoire, voilà les traits qui sont communs et au document que Luc a utilisé jusqu'au chapitre VIII et aux fragments de la source dite d'Antioche. Ainsi se dégage de plus en plus et sans violence le document sur lequel Luc a eu la bonne fortune de mettre la main. Nous en suivrons la trace jusqu'à ce qu'elle se perde dans le courant de plus en plus large des Actes.

Faut-il maintenant insister sur la valeur historique de ce nouveau fragment du document de Luc? C'est presque superflu. Si les récits relatifs à Étienne, disons pour nous en tenir strictement à notre point de vue, si les parties des chapitres VI et VII qui appartiennent au document de Luc ont une valeur historique de premier ordre, il en va de même des textes des chapitres VIII à XII qui ont été empruntés au même document. D'ailleurs les plus éminents cri-

tiques, tels MM. Spitta, Pfleiderer, Harnack, s'accordent à louer la valeur documentaire notamment du passage sur Antioche (1). Cela est d'autant plus significatif qu'ils se placent chacun à un point de vue différent. Il n'y a guère de voix discordante que celle de C. Weizsäcker. Mais ses critiques ne portent pas dès que l'on admet les résultats de l'analyse critique.

Ce que notre source nous apprend des origines du pagano-christianisme, est peut-être la preuve la plus forte de son historicité. Ce trait s'harmonise, en effet, à merveille avec les renseignements les plus sûrs que nous possédions sur le sujet. Nous savons par ailleurs qu'il a existé, aux temps apostoliques un pagano-christianisme indépendant de celui qu'a fondé l'apôtre Paul. Pendant longtemps ce christianisme, qui n'est ni celui de Jacques ni celui de Paul, ignore le conflit de la Loi et de la Foi. Dans son sein, la question ne se pose pas. On ne songe même pas aux exigences du judaïsme. On croit, on pratique naïvement l'Évangile, sans se douter que l'on est en dehors de l'ancienne religion, comme de l'Ancien-Testament. L'épître aux Romains nous révèle l'existence à Rome de ce christianisme de formation toute spontanée; l'épître aux Hébreux prouve qu'il existait ailleurs encore. Paul lui-même dans son épître aux Galates, nous le montre à Antioche même. Notre source nous en dévoile les véritables origines. Quelques chrétiens hellénistes, cédant à l'ardeur de leur foi, s'abouchent avec des Grecs. L'Évangile trouve aussitôt parmi ceux-ci le terrain le plus propice. Des conversions se produisent, se multiplient, et bientôt se forme une église. Voilà comment, d'après notre source, les choses se sont passées à Antioche. Quel trait de lumière! Ajoutez-y un autre. Notre source nous apprend que les chrétiens anonymes qui ont propagé la foi chrétienne à Antioche fuyaient la persécution; ils étaient donc des amis d'Étienne! N'anticipons pas sur la suite de cette étude; mais qui ne voit que

(1) Voir les excellentes observations de M. Spitta, ouvrage cité, p. 133 *sq.*

ce dernier renseignement, s'ajoutant aux autres achève de nous éclairer sur les origines du christianisme si libre et si vivant d'Antioche. Une source dont les informations sont autant de traits de lumière se recommande par elle-même. On verra plus tard de quel prix elle est pour l'histoire, et combien elle gagne à être dégagée des textes qui l'encadrent et en même temps l'étouffent.

Des autres récits de nos chapitres détachons tout d'abord celui de la *conversion de Saul de Tarse*. Textes : VII, 58; VIII, 1 (première phrase); 3; IX, 1 à 30. On a maintes fois comparé ce récit à la page d'autobiographie que Paul nous a donnée dans son épître aux Galates. On a signalé avec une rare pénétration les divergences des deux textes. Il faut tenir pour définitivement établie la supériorité du texte de Paul et le caractère secondaire de celui des Actes (1). Nous pourrions, à vrai dire, nous dispenser de refaire une démonstration tant de fois faite.

Notons succinctement d'abord les *concordances* entre les Actes et les Galates et ensuite les *discordances*.

Les concordances : 1° Les Actes et les Galates s'accordent à représenter Saul comme un fanatique et un persécuteur. 2° Sa conversion a été inopinée. Elle a eu lieu à Damas. Lui Paul ne le dit pas expressément, mais son langage l'implique. (Πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν). 3° Elle eut sa cause dans une révélation ou manifestation de Jésus lui-même. 4° Il en résulta la vocation de Paul, son apostolat parmi les payens. Comparez Actes, IX, 15 et Galates, I, 16.

En somme, pour les antécédents de la conversion de Paul et le fait lui-même, les Actes et les Galates sont d'accord. Les différences. Elles sont marquées surtout en ce qui concerne les faits et gestes de Paul après sa conversion. D'après les Actes, Paul demeure quelque temps à Damas. Il y

(1) Il y a dans toutes les écoles des enfants terribles. Il s'est trouvé des critiques assez excentriques pour soutenir qu'on devrait préférer les Actes aux Galates. M. Spitta a pris la peine de les réfuter : ouvr. cité, p. 140 et *sq.*

prêche l'évangile dans les synagogues ; sa parole y provoque une vive opposition ; les Juifs bientôt trament contre lui un guet-apens auquel il échappe en quittant Damas. Consultons les Galates. Nous constatons d'abord que les Actes présentent une lacune. Paul déclare qu'il est allé en Arabie, et il donne à entendre que ce fut immédiatement (εὐθέως) après sa conversion. Ce voyage, les Actes ne le mentionnent pas. D'autre part, il n'est pas question dans les Galates de cette mission dans les synagogues de Damas que Paul aurait faite au lendemain de sa conversion. Ce qu'il dit, c'est qu'après son voyage en Arabie, il est retourné à Damas. Il paraît avoir eu dans cette ville des démêlés avec la police d'Aretas. (II, Corinth., XI, 32). Mais à quelle époque? Est-ce au moment de sa conversion ? On le suppose d'après les Actes. Ce qui est certain, c'est que les Galates ne disent rien de cet incident.

Les Actes et les Galates mentionnent ensuite un voyage que Paul aurait fait après sa conversion à Jérusalem. Les Galates précisent. Ce fut trois ans après la conversion. Les Actes ont une expression toute générale (ἱκαναὶ ἡμέραι). D'après le contexte, cela veut dire : au bout d'un certain temps. Assurément il ne s'agit pas de trois ans.

Là où les deux récits diffèrent le plus, c'est dans la description qu'ils font du séjour de Paul à Jérusalem. D'après les Galates, Paul se tint résolument à l'écart ; il s'abstint de communiquer avec l'église, de voir les apôtres ; il ne consulta personne. D'ailleurs il ne resta à Jérusalem que quinze jours. Il logea chez Pierre. Il ne vit d'autre apôtre que Jacques, frère du Seigneur. D'après les Actes, ce séjour se passa tout autrement. D'abord on se méfie de lui. Ignorait-on, à Jérusalem après trois ans, qu'il s'était converti, qu'il s'était compromis pour sa foi? Cela indique que dans la pensée de l'auteur des Actes, bien moins de trois ans s'étaient écoulés entre la conversion et ce voyage. Paul essaie donc tout d'abord, mais en vain, de se lier avec les chrétiens de Jérusalem. Barnabas lui vient en aide, l'introduit

auprès des frères, se porte garant de la sincérité de ses sentiments. Les préventions tombent. Paul est adopté par les apôtres (ἦν μετ' αὐτῶν). Il fait une propagande active auprès des Hellénistes. Il s'attire leur haine. On complote sa mort. Finalement il prend la fuite. Ce n'est pas assurément en quinze jours que tous ces événements ont pu se produire.

La conclusion à tirer de la comparaison des Actes et des Galates n'est pas douteuse. Le récit du chapitre IX, entaché comme il l'est d'inexactitudes, est inférieur à celui des Galates. Il ne faudrait pas cependant, lui dénier toute valeur historique (1). Il semble exprimer sur l'événement de Damas les vues qui avaient cours dans l'entourage de Paul. Certains détails ont pu être exacts. Dans ce milieu, on était d'accord sur le fait que Paul avait aperçu Jésus lui-même au sein d'une lumière éblouissante. C'était du reste la conviction de l'apôtre. Il se peut aussi que la figure d'Ananias qui l'assista dans cette crise ne soit pas une fiction.

L'auteur des Actes a-t-il emprunté les éléments de son récit de la conversion de Paul à une source écrite ou à une tradition orale? Nous ne parvenons pas à découvrir pour notre part, dans le style ou le développement de ce morceau, une indication quelconque qui nous permette de supposer que l'auteur copie ici un document écrit. Au surplus, nous voyons une raison qui exclut péremptoirement cette supposition. Mettons que l'auteur des Actes ait composé son livre vingt ou trente ans après la mort de Paul. Le document dont il se serait servi ici serait plus rapproché encore de l'apôtre; il serait presque contemporain de Paul. Dans ce cas, les graves inexactitudes qui le déparent ne se conçoivent pas. Surtout si ce récit émane de l'entourage de l'apôtre. Vingt ans plus tard, elles sont tout juste possibles. Encore faut-il supposer chez l'auteur des Actes

(1) Voir Pfleiderer, *Urchristentum*, vol. II, p. 490. Les observations ci-dessus sur la valeur relative d'Actes, IX lui sont empruntées.

une absence complète de sens critique, admettre qu'il a mal lu les Galates, peut-être qu'il n'a pas eu cette lettre entre les mains, qu'il a fait des confusions. Concluons qu'il n'a pas trouvé son récit, ni même les éléments de celui-ci dans un écrit; il a recueilli ses renseignements de vive voix; il en a composé son récit; il en est le seul auteur. Ce qui doit nous confirmer dans cette vue, ce sont les variantes de détail qu'il a admises dans les deux autres versions de la conversion de l'apôtre qui se trouvent dans son livre. Ce sont là des différences habituelles aux traditions orales. Elles prouvent que la matière dont Luc a composé à trois reprises le récit de la conversion de Paul était flottante, molle, imprécise, nulle part encore fixée par l'écriture.

Les traditions relatives à Philippe, à Simon le magicien, à Pierre que l'auteur des Actes a recueillies et qu'il a rédigées dans les chapitres VIII, X et XI, sont assurément ce qu'il y a de moins solide dans son ouvrage (1). C. Baur et son école ont été particulièrement sévères pour cette partie des Actes. M. Pfleiderer, dans son grand ouvrage sur les origines du Christianisme, s'est montré moins tranchant; le résultat de sa critique n'est, cependant, guère plus favorable à ces récits (2). M. Harnack lui-même, qui pense avoir découvert la source exacte de ces traditions et même les hommes apostoliques qui en répondent, ne les considère pas moins comme de pieuses légendes (3). Sans doute un sens historique plus compréhensif, des connaissances plus complètes de psychologie, certain scepticisme né de la conscience des limites de la science nous permettent d'étudier avec plus d'équité les parties obscures de l'histoire! Nous admettons que la légende elle-même contient une ombre de vérité. Tout cela nous aide à traiter de pareils récits avec moins de

(1) Nous voyons dans ces récits de pures traditions orales. Nous ne concevons pas qu'on puisse supposer qu'ici on se soit servi d'un document écrit. Il y faut tout le parti-pris de l'esprit de système.

(2) Ouvrage cité, vol. II, p. 489.

(3) *Apostelgeschichte*, p. 123, 151.

dédain. Mais après tout, qu'avons-nous pour en juger que notre sens intime? Tout critère sûr nous fait ici défaut.

La seule chose utile que nous puissions faire, c'est de noter dans ces récits ce qui paraît vraisemblable, et ce que les faits connus nous obligent à regarder comme sans valeur historique.

Que savons-nous de certain du Philippe dont le chapitre VIII nous raconte les succès d'évangélisation en Samarie? C'est qu'il fut l'un des Sept, qu'il était donc, comme Étienne ou Nicolas, d'origine hellénistique, qu'il résidait habituellement à Césarée, qu'il avait quatre filles douées du charisme prophétique (1). Le récit de Luc se rattache ainsi à l'histoire positive. Le merveilleux même dont il abonde cadre bien avec ce que la tradition racontait de Philippe et de ses filles. C'étaient des inspirés. Leurs actes et leurs paroles ont eu quelque chose d'extraordinaire. Il en est resté comme un reflet ou un écho dans la tradition. Notre récit est demeuré fidèle à l'histoire dans la même mesure. C'est tout ce que l'on peut dire. Quant aux faits eux-mêmes, il est évident que l'imagination pieuse les a sinon inventés, du moins embellis. Assurément il n'est pas impossible que Philippe ait baptisé un eunuque venu d'Éthiopie; encore moins qu'il ait évangélisé avec succès la Samarie. Mais il faut se borner à ces constatations. Inutile d'essayer de distinguer avec précision dans notre récit ce qui est historique de ce qui ne l'est pas.

(1) Actes, VI, 5; passage qui appartient au document de Luc. Actes, XXI, 8 et 9; passage où l'auteur écrit à la première personne, ἤλθομεν εἰς Καισαρίαν. Texte par conséquent très sûr tiré du « journal de voyages ». Ce Philippe et ses filles ont laissé un vivant souvenir. En Asie-Mineure, on nommait souvent les quatre prophétesses et on les mettait sur le même rang que les Agabus, Codrus, etc. On confondit de bonne heure ce Philippe avec l'apôtre du même nom. Polycrate d'Éphèse à la fin du IIe siècle faisait déjà cette confusion, Eus., H. E., III, 31. 3 et 4; V, 24, 2. Eusèbe croit que les quatre prophétesses sont filles de l'apôtre, H. E., III, 37, 1, 39, 9. Cependant ailleurs il appelle Philippe diacre et sait que c'est de l'évangéliste qu'il est question dans les Actes, H. E., II, 1, 10.

La tradition que Luc a recueillie sur Simon le magicien est aussi fuyante que celle que nous venons de discuter. Elle n'est pas sans attaches avec l'histoire positive, mais quel moyen avons-nous de faire ici le départ entre la vérité et l'erreur, les faits et les imaginations? Autrefois on soutenait que cette histoire de Simon dérivait des Pseudo-Clémentines. MM. Spitta, Wendt, Harnack, Pfleiderer lui-même renoncent à cette hypothèse. C'est Justin Martyr qui paraît avoir conservé la meilleure tradition en ce qui concerne Simon (1). Celle-ci nous permet de croire que ce personnage a déployé une grande activité en Samarie, qu'il y a joui d'un immense prestige, qu'il passait pour un magicien, et même que ses prétentions à la divinité trouvaient des oreilles crédules. Il est probable qu'il se donnait pour une espèce de Messie. De tout cela, il y a quelque chose dans le récit des Actes. C'est l'arrière-plan, et par ce côté la tradition de Luc touche à l'histoire. Ce qu'elle y ajoute n'est probablement pas entièrement dépourvu d'historicité. Ainsi, il est très vraisemblable que la propagande faite par Philippe se soit heurtée à celle de Simon, qu'elle lui ait fait une sérieuse concurrence, et qu'il y ait eu de la part des sectateurs de Simon une tentative de marchandage pour obtenir le secret du charisme de Philippe. D'un autre côté, un trait qui paraît dénué de toute historicité, c'est l'intervention des apôtres. Ce qui en trahit le caractère postérieur, c'est le fait de l'imposition des mains. Ceci implique l'idée que l'imposition des mains accompagnée de l'effusion du Saint-Esprit était une prérogative des apôtres. Idée chère à l'auteur des Actes. Elle est, cependant, en contradiction avec tout ce que Paul nous apprend de l'autorité des apôtres de Jérusalem.

Ces récits du chapitre VIII laissent ainsi l'impression qu'ils touchent par le fond à l'histoire réelle ; ce ne sont pas de pures fictions ni de simples légendes. Ils contiennent des

(1) *Ire Apologie*, ch. 26, 69, D ; *ibidem*, ch. 56, 91 B.

parcelles de vérité historique, mais l'instrument nous manque pour les en extraire avec sûreté.

Peut-on même en dire autant des récits relatifs à Pierre (1)? Nous nous sommes déjà refusé à suivre les critiques qui rapprochent ces récits et ceux des premiers chapitres pour en composer un écrit consacré à la gloire de Pierre. Ce qui enlève tout fondement à cette hypothèse, c'est qu'elle associe des récits de nature totalement différente. Remarquez, en outre, que dans les premiers chapitres des Actes, Pierre ne joue pas le rôle prépondérant qu'on lui attribue d'habitude. A côté de Pierre, on voit Jean. Un autre héros non moins en vue, c'est Étienne. Ce qui est vraiment au premier plan dans cette partie du livre, c'est l'église primitive elle-même ; c'est sa formation, ses progrès, ses tribulations. Pierre en est à ce moment là le chef ; il a les initiatives décisives ; il fallait bien que quelqu'un les eût. Voilà pourquoi il se trouve presque constamment en scène. Dans les récits des chapitres IX à XI, c'est tout autre chose. Il s'agit d'une véritable glorification de Pierre. Il fait des voyages circulaires dans les églises; il opère de merveilleuses guérisons, ressuscite des morts, échappe par miracle à une mort certaine.

Ces récits visent avant tout à l'édification. Tout y trahit cette intention. D'abord le miracle y domine. Pierre guérit d'un mot un paralytique ; il ressuscite une morte. Dans l'épisode de Corneille, songes et visions, toujours au bon moment, abondent. Un ange intervient. De même dans le récit de la délivrance de Pierre. Tout ce merveilleux sent l'hagiographie. Sans doute, il est de qualité moins grossière et en quantité moins abondante qu'il ne l'est ordinairement dans la légende pieuse. Mais il est de même espèce que celui-ci.

Y a-t-il dans ces récits une part de vérité historique? Reposent-ils sur des faits précis? L'imagination populaire aurait-elle tissé sa trame sur un fond de réalité? C'est possible, mais

(1) IX, 32 à 43 ; X à XI, 18 ; XII, 1 à 24.

tout moyen de vérification nous manque. Nous ne possédons aucun point de comparaison, par conséquent aucun contrôle n'est possible. Il est probable que Pierre dut sa délivrance à quelque circonstance inattendue. Renan appréciait très favorablement le chapitre XII. « Le récit des Actes », dit-il, « est tellement vif et juste qu'il est difficile d'y trouver place pour une élaboration légendaire prolongée » (1). Mais, encore une fois, quel autre critère que le sentiment subjectif peut-on invoquer ici? Le seul parti que l'historien puisse tirer de ces récits, c'est de les considérer comme des documents qui le renseignent sur les idées, le tour d'imagination, la piété des premières générations chrétiennes.

Sur un point, les récits des Actes relatifs à Pierre paraissent entièrement erronés. Ils attribuent à cet apôtre l'initiative de l'évangélisation des païens. Il s'agit de l'épisode de Corneille. Dans cette circonstance, Pierre ne trahit aucune hésitation. Il suffit d'une vision pour lever ses scrupules. Il obéit à une inspiration d'en haut, et l'action s'en suit immédiate et prompte. La défense de ses actes n'est pas moins ferme. Cette attitude de Pierre est-elle conforme aux faits connus et certains? Est-elle concevable de la part de cet apôtre? Sur ce point, les Galates nous renseignent avec la dernière précision. Pierre et Paul, à l'issue de la conférence de Jérusalem, se partagent l'évangélisation du monde. Paul se réserve les incirconcis, Pierre s'attribue les circoncis. L'idée ne vient à personne que celui-ci doive participer à la conversion des païens. Et c'est lui qui en aurait eu l'initiative? Les Galates nous apprennent encore que quelque temps après, Pierre eut à Antioche une attitude pitoyable. Dans cette église où nul ne songeait à faire de différence entre les néophytes d'origine juive et ceux d'origine païenne, Pierre se laisse gagner par l'esprit général; il se mêle à tous indistinctement, participe aux agapes communes. Arrivent des gens de l'entourage de Jacques; ils lui font honte de son abandon des

(1) Les Apôtres, p. 249, note.

bons principes, et aussitôt Pierre obéit, fait bande à part. Que ne leur rappelait-il les belles paroles qu'il avait prononcées à Jérusalem même, au lendemain de la conversion de Corneille par sa propre entremise? Et ce serait cet homme si indécis, si peu sûr de lui-même, qui aurait eu l'initiative que les Actes lui prêtent? Plus tard, il se ressaisira; comme le dit si bien M. Harnack, il deviendra, à son tour, un vrai pagano-chrétien. Il visitera l'église de Corinthe; il semblera oublier Jérusalem. Mais ce ne fut pas là l'œuvre d'un jour. Reconnaissons que les récits qui exaltent Pierre, si intéressants, à d'autres points de vue, sont bien fragiles et ne peuvent servir à l'historien. C'est dans ces pages de son livre que l'auteur des Actes semble donner le plus carrière à ses sentiments et à ses tendances. C'est toujours là que la critique l'a cherché et qu'elle a toujours trouvé la plus solide justification du portrait qu'elle a tracé du premier historien de l'Église.

La première mission en terre païenne (ch. XIII et XIV) (1).

Avons-nous, dans ces deux chapitres, des traces certaines d'un document écrit dont l'auteur aurait fait usage, telle est la première question qui se pose. Nous le pensons, et pour

(1) Il nous est impossible de discuter toutes les hypothèses qu'on a émises sur les sources des Actes. Les études consacrées à notre sujet abondent en remarques ingénieuses et justes. Nous avons déjà dit ce qui nous paraît être leur défaut à toutes. En ce qui concerne les ch. XIII et XIV, tout le monde, ou peu s'en faut, reconnaît qu'ils contiennent du document écrit qui sert de cadre au reste. Voyez B. Weiss, Clemen, Spitta, Hilgenfeld, H. Wendt, etc. Nous écartons entièrement deux hypothèses. Plusieurs supposent que dans la première partie des Actes, l'auteur utilise un écrit dont Pierre serait le héros. Nous avons déjà indiqué les raisons qui font que nous estimons que pareille source n'a jamais existé. Nous ne pouvons davantage suivre ici M. Spitta et d'autres qui croient découvrir dans ces chapitres deux sources écrites. Si

une raison de fond, et pour une raison de forme. Nos chapitres, tout d'abord, contiennent un itinéraire du voyage de Barnabas et de Paul si précis, si parfaitement conforme à la configuration géographique des contrées parcourues par les missionnaires, à la topographie de chaque localité qu'ils visitent, aux conditions régionales de la Cilicie, de la Pisidie, de la Galatie, si sobre de traits légendaires, qu'il n'a pu se trouver que dans un document écrit. Pareille précision suppose l'écriture. On n'imagine pas le souvenir du trajet suivi par les deux missionnaires conservé de mémoire avec cette exactitude, et faisant longtemps partie d'une tradition recueillie ensuite vingt ou trente ans après les événements par l'auteur des Actes. Là où Luc sûrement reproduit une tradition orale, c'est justement la précision, l'exactitude des détails, qui lui font défaut.

En outre, le texte de nos deux chapitres trahit en plusieurs endroits des traces évidentes de raccords et de sutures. Si habile styliste que soit l'auteur, il n'a pas toujours réussi à dissimuler les soudures. Voyez, par exemple, la confusion qui règne dans le passage XIII, 42 à 45. Les deux versets 42 et 43 répètent la même chose, chacun à part, comme si l'autre n'existait pas (1). Puis quel est le sujet de παρεκάλουν au verset 42 ? Au verset 44, on apprend que toute la ville est en émoi. Ce n'est pas ce que faisaient pressentir les versets précédents. Il semblait qu'il ne s'agissait que d'une affaire intéressant les Juifs. On a senti de bonne heure qu'il y a ici solution de continuité. En effet la recension dite β ajoute ces mots au verset 43 : « il arriva que la parole de Dieu se propagea dans toute la ville » (2). Voilà la liaison qui manque dans notre

cette hypothèse pouvait se soutenir, M. Spitta l'aurait fait prévaloir. Voir son *Apostelgeschichte*, p. 162 à 172. Si ingénieuses que soient ses observations, elles ne suffisent pas. De grâce, moins de subtilités, de conjectures, de déductions recherchées !

(1) Comparez les expressions, v. 42 : ἐξιόντων δὲ αὐτῶν... v. 43 : λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς. Le v. 43 redit sous une autre forme l'empressement des auditeurs.

(2) Leçon de D : ἐγένετο δὲ καθ' ὅλης τῆς πόλεως διελθεῖν τὸν λόγον (τοῦ θεοῦ).

texte. Le fait qu'on en a senti le besoin prouve que ce texte n'est pas clair. On ne voit pas bien quelle a été l'attitude des prosélytes, pas plus que celle de la population païenne. On dirait que des renseignements contradictoires se croisent et se confondent dans ce passage. Ceci est encore plus frappant dans celui qui narre le séjour des missionnaires à Iconium (XIV, 1-6). Il y a positivement contradiction entre les versets 2 et 3. Comment les missionnaires pouvaient-ils prolonger leur séjour dans la ville (v. 3), si les Juifs avaient réussi à irriter les païens contre eux et à les soulever? C'est ce qu'a très bien senti l'auteur de la recension du manuscrit de Cambridge. Aussi il ajoute au verset 2 ce renseignement, à savoir que « le Seigneur accorda immédiatement la paix » (1). Le verset 4 fait logiquement suite au verset 2. Preuve que le verset 3 est superflu. Il l'est doublement, puisqu'il rend incompréhensible le verset 5 encore plus que le verset 4. Comment l'émeute éclate-t-elle tout à coup dans une ville où les missionnaires font des prodiges et des miracles et prêchent librement l'évangile? Après le verset 3 ceci est tout à fait inattendu. Ici encore la leçon de la célèbre recension marque ce sentiment. Elle modifie le verset 5 en ces termes : « les Juifs de nouveau suscitèrent une persécution de concert avec les païens; ils les lapidèrent et les jetèrent hors de la ville » (2). Enfin nous relevons encore une faute de rédaction qui n'a pas échappé au rédacteur de la recension β. On nous dit au verset 6 que les missionnaires se réfugient à Lystres, puis à Derbe. On ajoute qu'ils évangélisèrent cette localité et les environs. Puis au verset 8, commence l'histoire d'une guérison opérée à Lystres ! Aussi lit-on dans la recension après le verset 7 : « Paul et Barnabas restèrent à Lystres » (3).

(1) Leçon de D : ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην.

(2) Leçon de D : καὶ πάλιν ἐπήγειραν διωγμὸν ἐκ δευτέρου οἱ Ἰουδαῖοι σὺν τοῖς ἔθνεσιν καὶ λιθοβολήσαντες ἐξέβαλον αὐτοὺς ἐκ τῆς πόλεως.

(3) Ὁ δὲ Παῦλος καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Λύστροις.

Avouons que le copiste du fameux *Codex Cantabrigiensis* a été aussi clairvoyant que les critiques. Il a vu aussi bien qu'eux, les défauts de son texte. Il les a palliés non sans habileté. Il a refait les soudures mal faites. L'ouvrage est si réussi qu'on le dirait de Luc lui-même. C'est tout à fait dans sa manière. On s'étonne moins que M. Blass ait soutenu que le texte du Codex est en réalité une édition revue et corrigée des Actes par l'auteur lui-même.

Les incohérences que nous avons notées sont-elles de simples négligences, comme le veut M. Harnack ? Il faut bien qu'elles aient été quelque chose de plus, puisqu'on les a si bien senties qu'on a éprouvé le besoin de les corriger et de les faire disparaître. N'est-il pas plus naturel et plus simple d'y voir, comme nous l'avons fait, l'intrusion inévitablement maladroite d'éléments adventices dans un texte primitif? Luc, pensons-nous, avait sous les yeux une relation succincte du premier voyage missionnaire. Son intention était de la suivre et d'en faire le cadre essentiel de sa propre narration. Mais notre auteur concevait l'entreprise de Barnabas et de Paul sous un autre jour que le document qu'il voulait utiliser. Il avait déjà d'autres vues sur la façon dont procédèrent les missionnaires, sur les obstacles qu'ils rencontrèrent, sur l'éclat de leurs premiers succès. Il apercevait les événements à travers une sorte de prisme qui les grossissait. Est-ce son imagination qui a opéré cet agrandissement des hommes et des choses, ou la tradition orale lui fournissait-elle des éléments qui ne se trouvaient pas dans son texte? Il n'est pas aisé de décider. Nous inclinons à croire, comme nous l'avons fait jusqu'ici, que Luc emprunte à la tradition tout ce qu'il ajoute à son document. Cela nous paraît plus conforme à sa scrupuleuse conscience. Quoi qu'il en soit, il n'est pas difficile de voir comment il a procédé. Il a suivi son texte, mais partout où cela lui a paru nécessaire, il a ajouté telle phrase qui dans sa pensée devait compléter l'original qu'il copiait. Il n'a réussi qu'à le rendre obscur. Assurément s'il avait eu le respect du document qui

est de rigueur pour nous, il se serait abstenu de rien ajouter au sien. Mais cette superstition du document, il ne l'avait pas; il ne pouvait l'avoir en un temps où personne ne l'avait.

Est-il possible de délimiter la source que l'auteur utilise dans nos deux chapitres? Peut-on la séparer et la dégager de ce qui lui appartient en propre? L'entreprise serait téméraire. Nous en avons donné les raisons pour d'autres parties des Actes. Ces raisons s'appliquent également au cas présent. Tracer les grandes lignes et marquer les passages essentiels de la source de Luc, c'est tout ce qu'il est permis de faire.

Ce qui a fait sûrement partie du document de Luc, c'est tout d'abord l'itinéraire des missionnaires. Antioche en Syrie, Séleucie, Chypre (de Salamis à Paphos), Perge, Antioche en Pisidie, Iconium, Lystres, Derbe, telles furent les étapes de ce voyage. C'est dans son document que l'auteur les a trouvées. Il lui a donc emprunté le cadre de son récit. En même temps que cette nomenclature des localités visitées par Barnabas et Paul, il a lu dans son texte le récit très sommaire de ce qui est arrivé aux missionnaires dans chaque localité. Il y a pris aussi le passage du début (XIII, 1 à 3). Ce passage a tous les caractères de la source; il ne se sépare pas de la relation des voyages; il en est l'introduction indispensable.

Luc a-t-il emprunté autre chose? Cela paraît probable. Nous inclinons à croire que l'épisode de Serge Paul et du magicien Bar-Jésus figurait dans la source. Ce qui nous porte à le penser, c'est que dans ce récit, au verset 7, les noms des missionnaires sont mentionnés dans l'ordre qui est particulier à la source d'Antioche. Nous y lisons : Barnabas et Saul, comme dans XI, 30, XII, 25, XIII, 2. Ceci est significatif. D'après le passage de cette source que nous avons au chapitre XI, Barnabas paraît avoir été prépondérant dans l'église d'Antioche. Il y joue le même rôle que Pierre à Jérusalem. Au début de la mission, il est considéré comme le chef. Mais bientôt l'activité, l'initiative, la supé-

riorité de son compagnon plus jeune s'affirment. La mission s'identifie de plus en plus avec Paul. On en vient ainsi à dire : Paul et Barnabas. Cette interversion des noms n'a probablement pas été déjà faite dans le document même. Quoi qu'il en soit, Luc et la tradition l'ont consacrée. Il est heureux que l'auteur des Actes l'ait laissé subsister dans la plupart des fragments de son document qu'il a insérés dans son livre. Signe précieux que dans ces endroits, il suit un texte plus ancien.

Que faut-il penser du discours de Paul à Antioche? (XIII) Sans doute il en est de celui-ci comme des précédents. Luc a trouvé dans son document un canevas qu'il a repris, développé, amplifié. Il lui a probablement donné la forme oratoire. Ce qui est certain, c'est qu'il y a introduit des formules que Paul lui-même n'avait pas encore inventées. Celle du verset 39 est très paulinienne, mais elle n'a pas son analogue, même dans les épîtres aux Thessaloniciens. Elle suppose les discussions sur la Loi et la Foi.

L'épisode de la guérison du paralytique de Lystres à bien l'air de dériver de la tradition orale. L'état du texte et les variantes du *Codex Cantabrigiensis* le donnent à penser. C'est un récit d'un caractère apologétique et édifiant. Nous n'oserions cependant nous prononcer d'une manière catégorique. Le verset 14 nous fait hésiter (1).

On aperçoit ainsi dans nos deux chapitres comme un courant de fond qui transparaît. C'est le document dont Luc a fait le cadre de sa narration (2).

(1) XIV, 14 : ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος. Notez l'emploi du mot ἀπόστολος, réservé d'ordinaire par Luc aux Douze; notez aussi l'ordre des deux noms.

(2) Nous estimons avec la plupart des critiques que l'auteur des Actes a introduit, dans les sources écrites et orales dont il s'est servi pour composer les chapitres XIII et XIV, des conceptions qui lui étaient chères. Cela est sensible au moins en deux endroits. C'est au ch. XIII, 46 et au ch. XIV, 23. Dans le premier, il attribue aux missionnaires un principe d'action d'après lequel Paul aurait toujours débuté par l'évangélisation des Juifs. Ce point nous le discutons dans notre troisième partie, p. 195. D'après XIV, 23, les apôtres

Ce document fait partie de la source qui raconte les origines de l'église d'Antioche (ch. XI). Cela se voit au premier coup d'œil. Le passage, qui en forme le début (XIII, 1 à 3), nous donne sur cette église des renseignements d'une remarquable précision. Les principaux personnages en sont nommés. On les distingue en prophètes et en catéchètes. Les circonstances qui ont accompagné le départ des missionnaires sont dépeintes telles qu'elles ont dû apparaître aux chrétiens primitifs. Ils vivaient, agissaient, parlaient sous le régime de « l'esprit ». La légende postérieure eût présenté l'événement sous d'autres couleurs. Impossible dès lors de séparer ce passage de celui du chapitre XI. La source dont l'église d'Antioche est le sujet continue au chapitre XIII. Elle nous a fait connaître les origines de cette église ; elle nous raconte ici la mission qu'elle a entreprise (1).

Rattacher notre source à celle que nous avons dégagée des chapitres VIII à XII, c'est du coup en affirmer la haute valeur historique. Au surplus, les fragments que nous en ont conservés les chapitres XIII et XIV nous en donnent une preuve suffisante par elle-même. Détails précis, noms de localités, itinéraire exact, accord avec les faits connus, sobriété dans la description, rien ne manque de ce qui recommande un texte. L'impression de vérité historique est extrêmement nette. Les fragments de nos deux chapitres

auraient institué des πρεσβύτεροι dans les églises de Galatie. Encore un point que nous discutons p. 261. Luc n'a pas modifié la tradition au point où le prétend l'école de Tubingue, mais il ne laisse pas d'avoir parfois mêlé aux traditions qu'il rapporte des idées soit personnelles, soit de son temps.

(1) Les premiers mots du ch. XIII (ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν...) font l'effet d'être un début, celui d'une nouvelle source. Ils ne continueraient pas celle du ch. XI, ils marqueraient le commencement d'un autre document. N'y nomme-t-on pas Barnabas et même Paul, comme si on les présentait pour la première fois? Sans nier qu'en effet XIII, 1, fasse un peu cette impression, nous ne croyons pas devoir en faire état. Une simple impression, effet peut-être d'un léger changement de rédaction, ne peut compter contre des faits. Or c'est un fait que XIII, 1 à 3 sans parler des autres fragments de la même source dans les ch. XIII et XIV ont une affinité dès plus marquées et de fond et de forme avec la source du ch. XI.

confirment à leur tour la confiance qu'inspire le document dont ils font partie.

Que nous a donné l'analyse critique de la première partie des Actes? Une série de fragments qui paraissent avoir été tous empruntés au même document. Ils forment un ensemble fort respectable. Explosion de glossolalie à la Pentecôte qui a suivi la mort de Jésus, description sommaire de l'église de Jérusalem, guérison d'un impotent qui a été l'occasion de l'arrestation de deux apôtres, Étienne, son œuvre, son martyre, dispersion de ses amis, fondation de l'église d'Antioche, entreprise d'une mission en terre païenne, en voilà le contenu. Antioche en est, si je puis ainsi dire, le centre. L'auteur de cette source semble avoir eu l'idée de narrer, à la façon d'un annaliste, les origines, le développement, l'admirable effort missionnaire de cette église. Mais comment raconter les commencements du christianisme dans la capitale de la Syrie, sans nommer, rappeler Étienne? N'étaient-ce pas ses amis, chassés de Jérusalem par la persécution, qui avaient apporté la foi nouvelle à Antioche? Le vrai père de l'église d'Antioche, c'était Étienne. Mais pouvait-on résumer la brève et dramatique carrière du premier martyr sans dire ce qu'était, ce qu'avait été l'église de Jérusalem? L'auteur, du reste, n'a dit de ces premiers commencements que l'essentiel. La comparution des apôtres devant le Sanhédrin, la guérison qui fut l'occasion de la tourmente, une description très sobre de l'organisation de la primitive église, une brève notice sur la première effusion de l'Esprit, c'est à cela qu'il s'est borné. Telle fut la préface de son écrit. Le corps du petit livre consistait en une peinture de la naissance de l'esprit missionnaire à Antioche, et de la première entreprise qu'il inspira. C'est modeste, mais cela forme un tout bien homogène. Ce petit livre condensait les plus anciennes et meilleures traditions d'Antioche.

Tel est le résultat de notre analyse; nous nous en contentons; nous croyons inutile de la pousser plus loin. Nous ne voyons aucun avantage à tenter de ramener ce qui reste des

chapitres que nous avons étudiés à ses éléments primitifs. S'y trouve-t-il des fragments d'un deuxième, d'un troisième écrit que Luc aurait utilisés ? Quel moyen avons-nous de le savoir ? Les Actes ne sont pas de ces écrits qui livrent facilement leur secret. D'ailleurs une chose est évidente. Tout ce qui ne rentre pas dans la source que nous avons démêlée est manifestement secondaire et ne saurait prétendre à la même valeur documentaire que notre source. Cela est vrai, soit qu'on y voie, comme nous, de la matière de tradition orale recueillie par Luc, soit qu'on soutienne, comme le faisait l'école de Baur, et comme le feront toujours ceux qui adoptent plus ou moins les mêmes vues, que la plus grande partie de cette matière est de l'auteur des Actes lui-même. Quelle qu'en soit l'origine, elle n'a pas grande utilité pour l'historien. Jusqu'à présent, elle n'a guère servi qu'à discréditer l'œuvre totale de Luc. Très intéressante, sans doute, pour le psychologue, elle ne l'est pas pour l'historien. Ce n'est pas, nous semble-t-il, un mince avantage, que d'avoir démêlé, si tant est qu'on y soit parvenu, dans un ensemble de traditions dont l'histoire critique ne sait plus que faire, un document qui, par son âge comme par son caractère, nous offre les plus sérieuses garanties de vérité historique.

Les sources dans la seconde partie des Actes.

Que le lecteur veuille bien se souvenir de ce que nous avons dit de notre dessein dans notre préface. Nous n'avons pas voulu faire une étude proprement dite du livre des Actes. Nous ne nous en préoccupons que dans la mesure où l'exige notre véritable sujet. Celui-ci est l'étude des origines, de la formation, de l'histoire des églises chrétiennes dans l'âge apostolique.

Or, pour nous renseigner sur l'église primitive de Jérusalem, qu'avons-nous? D'abord certaines données fort précises des épîtres de Paul. Nous les exploiterons comme il convient dans notre deuxième partie. C'est peu de chose. Qu'avons-nous encore? Apparemment, plus rien. En effet, soit que vous suiviez M. Pfleiderer et son école, soit que vous adopticz les vues de M. Harnack, il vous faudra reconnaître que le livre des Actes n'a aucune valeur historique; il est fait pour égarer l'historien. Qu'on ne s'y trompe pas, M. Harnack a pensé, sans doute, relever l'autorité des Actes, il en parle avec une vive admiration, il n'en reste pas moins que Luc sort de ses mains convaincu de telles négligences qu'il ne mérite plus la moindre confiance. Son livre est bon tout au plus à nous faire connaître l'état d'esprit, le tour d'imagination et la nature particulière des sentiments religieux des premières générations chrétiennes. C'est un excellent document de psychologie religieuse. Accordons encore, si l'on veut, qu'il a conservé maint détail évidemment authentique. Remarquez que ces sortes de détails se trouvent justement dans les textes de la première partie que nous envisageons comme des fragments d'une source écrite.

Nous avons meilleure opinion de l'auteur des Actes quel qu'il soit. Nous sommes convaincu que pour composer sa première partie il a utilisé un document excellent. Il était de toute importance de bien le dégager du texte actuel des Actes. De là l'étude qu'on vient de lire. On comprend que nous y ayons apporté le soin le plus minutieux.

Quelles sont ensuite nos sources d'information en ce qui concerne les églises pagano-chrétiennes? Ce sont les épîtres de Paul. A la rigueur, elles suffisent. M. Weizsäcker l'a bien prouvé dans son admirable histoire du siècle apostolique. Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas encore toute la deuxième partie des Actes? Ne la considère-t-on pas comme plus solide que la première partie? S'il s'agit de l'histoire des premières missions ou de la biographie de l'apôtre Paul, cette partie des Actes est indispensable. Mais en dehors de

quelques faits matériels, tels que la nomenclature des églises, la succession des diverses fondations, les Actes ne nous apprennent rien sur la formation des églises pagano-chrétiennes ni sur leur histoire intérieure. Pour cette partie de notre étude, nous n'aurons donc presque pas à faire usage des Actes. Nous pourrions nous dispenser d'en rien dire.

Cependant il n'est peut-être pas inutile de donner notre sentiment sur la question des sources de la seconde partie des Actes.

M. Spitta, dans son livre sur les Actes, a consacré à cette partie de son sujet des pages très remarquables. Elles sont fort suggestives et pleines de choses justes autant qu'originales. Qui ne sait, d'ailleurs, que même dans les excursions parfois aventureuses de son ingénieuse et érudite fantaisie, M. Spitta est toujours instructif?

Des études faites, il nous semble se dégager un double résultat. D'abord l'auteur des Actes a utilisé un journal ou mémoire des trois derniers voyages de Paul. Il le cite textuellement, semble-t-il, dans les passages où figure le « nous ». Mais les citations de ce journal ne se bornent pas à ces passages. On peut revendiquer pour ce document d'autres passages de la seconde partie qui n'ont pas cette particularité.

A part cela, le style, le genre de narration, les qualités de sobriété et de précision sont les mêmes. M. Harnack en établissant par la statistique l'unité de vocabulaire qui existe entre les passages où l'auteur écrit à la première personne et le reste de la deuxième partie des Actes, apporte à cette hypothèse un appui décisif.

Qui est l'auteur de ce document? Est-ce Luc, comme le soutient M. Harnack? Nous le voulons bien, mais avec une réserve que d'ailleurs celui-ci a prévue et écartée d'avance. Ce mémoire ou journal de voyages a réellement existé. Luc l'a rédigé, si l'on veut, mais ajoutons-nous, ce fut au temps où il était dans la compagnie de Paul. Vingt ou trente ans plus tard, lorsqu'il écrit son livre, il incorpore son journal dans sa relation des missions de l'apôtre.

M. Harnack veut que Luc ait écrit les passages que nous appelons son journal au même moment que le reste. Le « nous » marque simplement, dans la pensée de Luc, les temps pendant lesquels il accompagnait Paul. Dans cette supposition, il reste à expliquer pourquoi Luc a fait une si large part aux voyages, notamment aux détails de la navigation du dernier. Tout cela était superflu. On ne se tire de la difficulté qu'en imaginant des raisons qui, à leur tour, sont de pures hypothèses. On prête, comme le fait M. Harnack, à l'excellent Luc des vues et des desseins beaucoup trop ambitieux. Il eût été bien étonné de la largeur toute philosophique de conception que l'illustre historien et critique lui attribue.

Admettez au contraire que Luc se cite lui-même, qu'il ait noté, au temps où il voyageait avec son maître, les lieux qu'ils visitèrent, les principaux incidents de la route, qu'il ait conçu d'assez bonne heure le projet d'écrire un évangile et ensuite une histoire des merveilleux progrès de la foi dont il avait été témoin, qu'avec cette scrupuleuse conscience qui le distinguait, il ait d'abord employé beaucoup de temps et de peine pour recueillir les témoignages, les documents s'il y en avait, les renseignements de toute sorte, qu'il composât de cette manière tout d'abord l'évangile qui porte son nom, qu'il se mît ensuite à réunir les matériaux du deuxième ouvrage qu'il projetait, et qu'enfin, après tant d'années de recherches, il lui fût donné de se mettre à rédiger les Actes. Est-il surprenant qu'il ait fait une si large place dans sa deuxième partie à un document dont il était lui-même l'auteur, et qu'ainsi les derniers voyages de Paul aient rempli presque toute cette partie, et que la disproportion qu'on se donne tant de mal pour expliquer en soit la conséquence naturelle ?

Dans sa seconde partie, quoique moins que dans la première, l'auteur des Actes a aussi utilisé des traditions orales. Peut-être même les a-t-il reproduites avec plus de liberté. Ainsi le chapitre XV, le chapitre XIX et notamment les dis-

cours assez nombreux de cette partie, feront toujours l'impression d'avoir été arrangés.

M. Harnack soutient avec éclat que l'auteur des Actes est bien le médecin Luc. E. Renan était du même avis. Pour notre part, nous inclinons à leur donner raison. Luc a pu fort bien écrire les Actes au temps des Flaviens, comme le pensent les deux plus grands maîtres de nos études. Nous ne voyons pas en quoi les résultats de notre analyse critique des Actes s'opposeraient à cette opinion.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME

En général on envisage le christianisme comme un phénomène d'individualisme. Son premier théâtre, c'est la conscience. Il se propage ainsi d'esprit à esprit, d'homme à homme, d'individu à individu.

Pour E. Renan, sa cause première et essentielle, c'est le charme de la personne même de Jésus. C'est ce qui a séduit les âmes. Le christianisme constitue le triomphe le plus remarquable de l'idéalisme. Impuissant par lui-même, celui-ci a réussi pendant quelques siècles, parce qu'il a été servi par la personnalité la plus pure, la plus noble qui ait jamais existé. Sans doute, les circonstances, l'état des esprits, les dispositions morales du monde à cette époque lui ont été favorables. Mais en dernière analyse, c'est Jésus lui-même qui a fait le succès de sa religion! D'autres voient avant tout dans le christianisme un fait moral. La conversion de Paul est typique. On devenait chrétien après avoir

traversé une crise intérieure analogue à celle qui l'arracha au judaïsme. La Réformation, au XVIe siècle, a été comme un second avènement du christianisme primitif.

Dans ces diverses manières d'expliquer le christianisme des premiers jours, il y a une large part de vérité. Le point de vue, cependant, auquel on se place, n'est-il pas trop étroit? On serait tenté de dire aux uns et aux autres : le christianisme dont vous pensez donner la formule, n'est-ce pas le christianisme tel que vous le concevez, plutôt que celui qui a réellement existé? Vous êtes individualistes et vous le comprenez en individualistes.

Que disent les faits? C'est qu'à peine né, le christianisme se manifeste sous une forme sociale; il est une église; il se constitue en petites sociétés possédant tous leurs organes essentiels. Tel il restera. Il n'est pas au début une doctrine ou une loi qui se propage d'individu à individu. Ni école de philosophes, ni institution morale. Il ressemble plutôt à un corps qui, comme certaines plantes, se propagerait par boutures. Les centres sociaux surgissent les uns après les autres. Chose qui prouve bien qu'il est un phénomène plus social qu'individualiste, c'est que, tandis qu'il opère et réalise partout une révolution dans les mœurs, il produit très peu de grandes individualités. Dans l'âge apostolique, vous avez l'apôtre Paul et le mystique du IVe évangile. Pendant deux ou trois générations, le christianisme est presque anonyme. La masse qu'il s'agrège subit une transformation complète, mais il n'en sort pas pour la dominer de puissantes personnalités, comme au temps de la Réforme ou de la Révolution.

C. Weizsäcker groupe avec une science historique si exercée les données qui existent sur les églises de l'âge apostolique qu'elles semblent revivre sous nos yeux. Sa critique se fait évocatrice. Le regretté J. Réville, dans son beau livre sur l'épiscopat, nous montre ces premières associations chrétiennes se donnant successivement les organes dont elles avaient besoin, et finalement tirant de leur sein l'épiscopat monarchique. M. Harnack enfin a fait un admirable tableau

de la propagation du christianisme ; on voit comment elle s'est faite, les causes qui en ont favorisé le développement, les formes qu'elle a revêtues, l'extension qu'elle a prise. Ces maîtres nous ont appris de façon définitive ce que c'est qu'une église chrétienne avant la fin du IIe siècle. Il n'est plus permis de l'ignorer. Mais ce qu'ils ne nous ont pas expliqué, c'est ce simple fait que le christianisme n'est pas resté à l'état d'enseignement religieux populaire, mais que partout où il apparaît, il revêt cette forme sociale que nous appelons une église.

Le problème que nous soulevons se décompose dans les trois suivants. Nous constatons d'abord que sous l'impulsion de Jésus se forme dès les premiers jours un groupement. C'est le collège des Douze. Il constitue déjà le noyau d'une société. C'est un embryon, si l'on veut, de nouvelle humanité. D'où vient cela ? Il ne nous suffit pas de constater le fait. Nous en demandons l'explication. Y a-t-il dans la parole ou l'action du Maître un je ne sais quoi qui opère logiquement le phénomène que nous constatons ? Après la disparition du Maître bien-aimé, le collège des Douze subit une formidable crise, il se dissout, puis se ressaisit et se reconstitue de nouveau. Il en sort l'église primitive de Jérusalem. En vertu de quel principe les disciples de Jésus s'associent-ils de nouveau, et forment-ils une société à laquelle ne manque bientôt aucun organe essentiel ? Quelle est donc la cause cachée qui fait que le christianisme ne peut reprendre vie sans se couler dans un moule social ? Enfin quelques années passent, et la religion naissante se propage en Syrie, en Asie-Mineure, en Macédoine. La voilà à Rome avant Paul lui-même. Considérez-la à mesure qu'elle s'implante dans les provinces de l'Empire. Vous ferez partout la même constatation. Aussitôt que les idées nouvelles s'emparent de quelques payens, ils se groupent, s'associent, forment une société. Ces sociétés ou églises, tantôt fondées par Paul, comme celle de Thessalonique ou de Corinthe, tantôt par des chrétiens anonymes, comme celle d'Antioche ou de Rome, ont

toutes le même caractère, le même esprit et la même organisation.

Ainsi il s'agit bien d'un phénomène inséparable du Christianisme lui-même. Partout où il fait des conquêtes, surgit une église. Il possède une tendance évidente à revêtir une forme sociale. Elle semble inhérente à sa nature même. Quelle est l'explication de ce fait?

Voilà le problème dont nous allons rechercher la solution. C'est à ce point de vue que nous allons étudier les origines des églises de l'âge apostolique.

CHAPITRE II

LE COLLÈGE APOSTOLIQUE

Le collège des douze apôtres a-t-il réellement existé et Jésus lui-même l'a-t-il institué? Question que l'on trouvera peut-être étrange. Y a-t-il dans les évangiles fait plus constamment attesté que celui de l'institution des Douze par Jésus?

Question, cependant, non seulement justifiée par l'état présent des recherches relatives à la tradition évangélique, mais qui réclame un examen approfondi. Depuis quelques années, on a renouvelé l'étude de la tradition synoptique. On est de nouveau dans l'incertitude en ce qui concerne sa formation et son développement. Mais le problème le plus délicat qu'elle soulève, c'est de savoir dans quelle mesure cette tradition a réellement conservé l'enseignement de Jésus, à quel point elle reflète les idées, les imaginations, les sentiments des gens qui en ont été les dépositaires et qui ne l'ont pas transmise sans l'avoir enrichie. Certains critiques poussent le scepticisme au point qu'ils ne laissent presque plus rien subsister de l'évangile même de Jésus.

On peut donc sérieusement se demander si le collège des Douze n'est pas une invention postérieure. Le nombre douze n'a-t-il pas quelque chose de suspect? Ne fait-il pas penser aux douze tribus? Dès lors le collège des douze apôtres ne serait-il pas plus symbolique que réel? N'est-ce pas

le nouvel Israël destiné à remplacer l'ancien? Serait-il surprenant qu'on ait fait remonter jusqu'à Jésus lui-même l'initiative d'un si grand événement?

Fort heureusement nous avons pour nous fixer un texte décisif. L'apôtre Paul mentionne les Douze (1). Supposons qu'il ait écrit sa première épître aux Corinthiens en l'an 56. A cette date Paul les connaît; il peut affirmer qu'au moment de la Passion ils existaient; ils étaient alors les Douze. Ils sont si bien à part, que Paul dans le même passage les distingue nettement des « apôtres » (2). A lui seul ce texte suffit pour établir ce fait, c'est que le collège des Douze a existé du temps de Jésus lui-même.

Dans l'incertitude des traditions primitives, voilà un point fixe. Nous n'avons pas ici un témoignage anonyme, de date incertaine. Le garant, la date précise du témoignage nous sont connus. La tradition synoptique que nous allons examiner repose ainsi sur un fondement solide.

Quels sont les textes relatifs aux Douze qu'elle nous offre? Les trois évangélistes rapportent à la fois l'institution du collège apostolique par Jésus et les instructions qu'il aurait données aux Douze. Marc est le plus bref (VI, 7 à 13). Des instructions de Jésus il ne conserve que les plus saillantes. Matthieu a préféré à son récit un peu sec et maigre, une tradition des instructions de Jésus plus développée (X, 1 à 15). Luc n'a pas voulu écarter Marc, si succincte que fût sa notice.

(1) I, Corinth., XV, 5 : Jésus est apparu... à Céphas, εἶτα τοῖς δώδεκα.

(2) Il importe de ne pas oublier que dans le langage de Paul οἱ ἀπόστολοι ne sont pas synonymes de οἱ δώδεκα. Dans le passage de I, Corinth., XV, 5 à 8, il les distingue nettement. Comparez v. 5 et v. 8. Ailleurs Paul appelle Jacques, frère du Seigneur un ἀπόστολος. Voyez Galates, I, 19 : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Paul distingue dans l'église une catégorie d'ἀπόστολοι qui ont leur place et rang avec les προφῆται et les διδάσκαλοι. Voir I, Corinth., XII, 28. Ajoutez aux épîtres de Paul, le document que nous avons dégagé du texte des Actes. Il suit l'usage de Paul et c'est un signe d'antiquité; voir Actes, XIV, 4, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις et dans le récit de la guérison du paralytique : οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος. Voir sur ce point A. Harnack, *Mission u. Ausbreitung*, IIIe livre, ch. I, p. 230, (1re édition).

Il l'a reproduite dans son évangile (IX, 1 à 6). En même temps, il nous a transmis les instructions de Jésus sous une forme plus complète que celle de Marc, et qui est fort analogue à celle de Matthieu (X, 1 à 16). Seulement ces instructions, il les suppose adressées, non pas aux Douze, mais aux soixante et dix disciples. Où a-t-il trouvé ce chiffre? Y a-t-il eu un groupe de 70 disciples? On est porté à en douter, d'autant plus qu'aucun autre texte du Nouveau Testament ne les mentionne. Il est difficile de ne pas supposer que Luc, possédant de façon ou d'autre cette curieuse donnée, ait trouvé commode de répartir les deux versions des instructions de Jésus, celle de Marc, et celle qui rappelle si vivement la tradition de Matthieu, entre les Douze et les Soixante et Dix. Quoiqu'il en soit, il est évident que les instructions adressées aux 70 disciples s'appliquent bien, comme celles de Matthieu, aux douze apôtres. Nous possédons ainsi ce qu'on peut appeler trois versions synoptiques des instructions de Jésus aux Douze. Chacun des trois évangélistes a la sienne.

Comparons d'abord l'un à l'autre le premier et le troisième évangile. Il s'agit des passages, Matthieu X, 6 à 15 (1). et Luc, X, 1 à 16. Celui du premier évangile trahit une tendance qui semble exclusive des missions païennes. Jésus recommande aux Douze de n'aller qu'à Israël (v. 5 et 6). Cette injonction a disparu dans le passage correspondant de Luc. N'est-ce pas précisément ce que l'on attendait de l'un et de l'autre? L'auteur judéo-chrétien du premier évangile ne pouvait concevoir la mission des Douze avec autant de largeur que le pagano-chrétien Luc. Ni l'un ni l'autre ne s'est complètement abstenu de mettre son empreinte sur la tradition dont il se faisait le rédacteur. Quoique très analogues, les deux textes accusent des différences de détails. L'ordre des

(1) Ce passage fait partie d'un long discours de Jésus. L'exégèse en distingue depuis longtemps la première partie, 1 à 15, de la seconde 16 à la fin. Celle-ci est un discours apocalyptique. Il est dans les habitudes de Matthieu d'accumuler les matières similaires. Dans le passage de Luc, il n'y a pas trace du discours apocalyptique.

instructions n'est pas tout à fait le même. Telle de ces instructions est plus développée chez l'un que chez l'autre. En outre, on remarque des traits qui sont particuliers à l'une des deux versions. Matthieu fait dire à Jésus que les missionnaires ne doivent pas se charger même d'un bâton (v. 10). D'après Luc, Jésus leur ordonne de ne saluer personne en route (v. 4), de ne pas passer d'une maison à une autre (v. 7). Ces deux derniers traits sont fort curieux. On se demande si Luc les a imaginés lui-même ou s'il les a empruntés à la tradition. Comme on n'aperçoit pas ce qui aurait pu lui en donner l'idée, ni à quel dessein mystérieux ils auraient pu servir, il semble plus naturel de supposer que l'auteur du troisième évangile n'a pas emprunté à Matthieu la version qu'il donne ici, mais qu'il l'a recueillie pour son compte. Elle est fort semblable à celle du premier évangile, mais quand Luc, à son tour, l'a reçue, elle a pu déjà s'être enrichie de quelques traits, à moins que Luc n'ait noté ce qui avait échappé à Matthieu.

Marc, avons-nous vu, nous donne les instructions de Jésus sous une forme beaucoup plus abrégée. Est-ce la forme la plus ancienne, partant la plus fidèle? Les deux autres n'en seraient-elles que des amplifications? Pas nécessairement. Les traits qu'elles ont en plus de Marc sont tous pittoresques et frappants. A ce titre, ils ont très bien pu se conserver longtemps dans la tradition orale. Ce qui s'efface de la mémoire, c'est ce qui est terne. Un trait qui fait image reste, ne s'oublie pas. Il faut admettre aussi qu'une tradition orale peut s'appauvrir aussi bien que s'enrichir. Il se peut donc que celle de Marc ne soit qu'un résidu. C'est de la tradition, si l'on peut ainsi dire, plus portative ; les deux autres ont vraisemblablement mieux conservé la saveur des instructions originales.

Nous possédons ainsi, semble-t-il, trois versions de la même tradition. Ce qu'elles nous apprennent est donc suffisamment attesté. Nos textes nous autorisent à affirmer, non seulement que, du vivant de Jésus, le collège des Douze à

existé, mais qu'il l'a institué lui-même et qu'il lui a donné des instructions précises. Nous connaissons celles-ci au moins dans leur teneur générale. Alors même que nous n'admettrions pas que les versions de Matthieu et de Luc soient plus près des paroles authentiques de Jésus que ne l'est la notice de Marc, les trois évangélistes ont assez de traits en commun, pour que nous soyons sûrs de posséder à tout le moins le fond et l'essentiel des instructions originales.

On peut parfaitement accorder que Jésus a institué le collège des Douze et même qu'il a, en une circonstance particulière, donné aux apôtres des instructions en vue de la mission, et cependant contester que ces instructions aient survécu à l'heure qui les a vues naître. On peut soutenir que celles que les évangiles attribuent à Jésus ne font que formuler les règles que l'on suivait plus tard dans la propagande, notamment en Palestine. Ce point de vue est celui de Weizsäcker. Il fait grand état des textes de Matthieu et de Luc. Il y voit, en quelque sorte, le code de l'évangélisation judéo-chrétienne. Il a su exploiter les textes ainsi compris avec un rare talent. Il nous dépeint les premiers propagandistes chrétiens parcourant deux à deux les sentiers de la Judée ou de la Pérée. Messagers pacifiques du Royaume de Dieu, ils vont annonçant la bonne nouvelle, guérissant les malades, exorcisant les démoniaques ; ils acceptent l'hospitalité quand elle leur est offerte ; ils se contentent de ce qu'on leur donne. Souvent on les injurie, on les chasse, ils s'en vont secouant la poussière de leurs pieds. Ce sont déjà les frères mineurs de Saint François.

Le tableau est séduisant, mais les raisons les plus sérieuses nous obligent à l'écarter comme trop fantaisiste.

La première, c'est qu'il n'existe aucun autre texte qui permette de concevoir ainsi la diffusion de la foi chrétienne en Palestine. Pas le plus léger indice que les choses se soient passées comme le veut Weizsäcker. S'il avait distingué dans les Actes ce qui paraît avoir été emprunté à des sources écrites et ce qui provient de la tradition orale, il aurait vu

que l'évangélisation première a été toute spontanée, improvisée au gré des circonstances. Comment le christianisme a-t-il pénétré dans Antioche? Des chrétiens, amis d'Étienne, fuyant la persécution arrivent dans cette ville; ils font part de leurs convictions à ceux qui les entourent, Juifs d'abord, Grecs ensuite. Vont-ils deux par deux de lieu en lieu? Sont-ils des évangélistes itinérants? Est-ce dans le but exprès de propager leur foi qu'ils se sont mis en route? Il n'y a rien de tout cela dans les textes. Les passages des évangiles, dont Weizsäcker si ingénieusement fait l'exégèse au profit de sa thèse, ne s'appliquent pas aux premiers missionnaires chrétiens. A moins que l'on ne décide que la tradition synoptique en général ne soit que le document des idées et des usages de la deuxième ou troisième génération chrétienne. Certains le soutiennent. Mais la preuve n'est pas encore faite. Nous avons le devoir d'être difficile.

Ce qu'il faut relever encore, c'est la remarquable concordance de forme et de fond de ces instructions avec l'enseignement de Jésus. Elles ont le même accent. Le texte assigné à la prédication des apôtres n'est autre que celui de la prédication galiléenne. Ils proclameront que le Royaume de Dieu est proche. Les œuvres qu'ils accompliront auront pour modèle celles mêmes de leur Maître. Guérisons et exorcismes, voilà le programme. L'analogie est plus profonde encore. Les instructions pour le fond se résument en celle-ci : fiez-vous sans réserve au Père céleste. En mission, on comptera absolument sur lui; aucun souci des besoins matériels; on négligera toute prévoyance. N'est-ce pas l'application littérale du passage sur les soucis terrestres? N'est-ce pas le même esprit? De qui donc de telles recommandations ont-elles pu émaner, si ce n'est de Jésus lui-même? Tout le passage exhale un parfum de simplicité, de douceur, de paix, qui est comme le caractère propre des paroles du Maître. On ne le retrouve à ce degré chez aucun disciple.

Que l'on ne s'étonne pas que nous n'avancions que pas à pas. Le sol que nous foulons est si mouvant, que l'on ne

saurait prendre trop de précautions. Les textes de l'apôtre Paul nous ont prouvé que le collège des Douze existait au temps du ministère de Jésus. Les textes des Évangiles, dont l'authenticité pour l'essentiel ne peut guère être contestée, établissent que c'est Jésus lui même qui a institué le collège apostolique, qu'il le considérait comme un corps, si bien qu'il l'a chargé, au moins dans une occasion, d'une mission collective.

La mission dont il s'agit dans les versions de Matthieu et de Luc paraît avoir été spéciale et temporaire. Faut-il en conclure que le collège apostolique ait été créé en vue d'une tâche éphémère et qu'une fois celle-ci remplie, il n'avait plus sa raison d'être? Les textes vont nous renseigner sur ce point.

Tout d'abord Marc et Luc séparent nettement la désignation des Douze par Jésus de la mission qu'il leur confie à un moment donné. C'est dire que le collège apostolique n'a pas été institué en vue de cette mission ; il a pu en être chargé ; il n'a pas été créé à cet effet. Puis toute la tradition synoptique nous montre les Douze autour de Jésus au moment de la Passion. Ils avaient donc encore leur raison d'être. Les textes abondent (1). Est-ce seulement à la fin que l'on trouve les Douze dans la société de Jésus? C'est pendant tout son ministère qu'ils lui font cortège. Qu'on se souvienne seulement que dans la langue des synoptiques le terme d'apôtre s'applique presque exclusivement aux Douze (2). Il en est de même du terme « disciple » affectionné par Luc (3).

Il y a plus. Les textes des synoptiques ne permettent pas de douter que Jésus n'ait voulu organiser une compagnie ayant

(1) Marc, XIV, 17 : ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα ; Matth., XXVI, 20 ; Marc, XIX, 20 : εἷς τῶν δώδεκα ; Luc, XVIII, 31 : παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα.

(2) Matth., X, 2 : Marc, III, 14 ; Luc, VI, 13 : ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Les ἀπόστολοι sont avec Jésus à tous les moments de son ministère, Marc, VI, 30, Luc, IX, 10 ; 12 ; XVII, 5 : XXIV, 10.

(3) Les μαθηταί sont les Douze dans la plupart des cas. Comparez Luc, VIII, 9 et Marc, IV, 10 ; voir aussi Luc, XI, 1.

un caractère particulier. Il l'a voulue durable. La documentation sur ce point est si riche que l'on ne peut hésiter à croire que l'on touche ici à de l'histoire certaine, bien authentique. Ainsi nos trois évangiles s'accordent à nous montrer Jésus réservant sa pensée intime aux apôtres. « A vous a été donné le mystère du Royaume de Dieu » (1). Maintes fois des allocutions ont en tête la mention, « aux disciples ». Cela est particulièrement fréquent dans le troisième évangile. Il y a des passages où le discours alterne, s'adressant tantôt à la foule, tantôt aux intimes (2). Jésus réservait donc des entretiens aux apôtres. Vers la fin, il semble les avoir multipliés. Cela devient tout à fait sensible après la crise galiléenne. Les textes notamment de Luc en font foi. Il y a même lieu de croire que, dans l'intervalle qui sépare le ministère galiléen du dernier séjour à Jérusalem, Jésus s'est entièrement consacré aux apôtres. Après avoir quitté la Galilée, il parcourt la région des environs de Tyr et de Sidon, il se dirige ensuite vers l'Orient et rentre en territoire juif dans le voisinage de Césarée de Philippe (3). C'est pendant ce voyage, qui a pu durer quelques semaines, que Jésus paraît avoir donné ses soins les plus attentifs aux disciples. Évidemment il a une préoccupation. Les entretiens que la concordance des textes permet de placer pendant cette période de retraite, comme ceux qu'il réserve aux siens pendant les derniers temps nous révèlent sa pensée. Il veut achever l'organisation du collège apostolique. Il ne songe

(1) Marc, IV, 10 et 11 ; Matth., XIII, 10, 11 ; Luc, VIII, 9 et 10.

(2) Discours πρὸς μαθητάς, Luc, VI, 20 ; IX, 18, mais *ibidem*, 23, le discours s'adresse πρὸς πάντας ; v. 43, πρὸς τοὺς μαθητάς ; de même, XI, 1, 5 ; XII, 1 ; à la foule, v. 15 ; aux disciples, v. 22 ; aux foules, v. 54 ; XVI, 1, aux disciples, etc.

(3) Marc, VII, 24 et 31, VIII, 27. Le passage Marc, VIII, 1 à 26 fait double emploi avec Marc, VI, 30 à VII, 23. C'est la même série de faits et de récits de part et d'autre. Multiplication des pains, discussion avec les Pharisiens, miracle. Les textes de Marc, VII, 24, 31 et VIII, 27, se font suite et donnent un itinéraire complet. Enfin l'épisode de VII, 24 à 30 nous révèle l'intention de ce voyage. Jésus veut voyager incognito. Temps de retraite.

nullement à former une école de jeunes hommes qui recueilleraient son verbe et seraient les héritiers de sa doctrine. Son unique préoccupation est de les constituer en une compagnie une et homogène. Il veut que dans son sein règne un certain esprit, une certaine discipline, une certaine attitude morale. De là des entretiens sur le pardon des offenses, sur l'ambition, sur le devoir de servir, sur les scandales, sur la foi, sur la fin (1). Ajoutez-y ses entretiens sur la confiance en Dieu, sur l'hypocrisie. C'est tout un ensemble de conversations intimes dont l'intention éducatrice est évidente. Elles représentent un effort réfléchi et voulu pour inculquer aux Douze un esprit particulier qui fera de ces hommes une compagnie à part. Est-ce forcer sa pensée que de conclure de ces textes que Jésus rêvait de faire du collège des Douze le noyau d'un nouvel Israël, peut-être même d'une nouvelle humanité ?

C'est dans la chambre haute que le Maître paraît avoir voulu mettre le sceau à son œuvre. On discute en ce moment même les paroles que l'apôtre Paul, que la tradition aussi mettent dans la bouche de Jésus à l'heure du dernier repas (2). Qu'y a-t-il d'authentique dans ce que l'on en raconte? Jésus a-t-il réellement institué la Cène ? Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, il nous semble difficile de ne pas accorder que Jésus saisit cette occasion pour accomplir quelque chose de mémorable, et que l'acte dont le souvenir plus ou moins précis s'est conservé, ait eu pour but de cimenter le collège apostolique, de lui donner une unité indissoluble et d'en faire une société à son image. Pour être tout à fait fidèle à l'histoire, il nous faudrait transposer la pensée que nous attribuons à l'acte de Jésus en formules et en langage

(1) Textes qui tous paraissent se rapporter à la dernière période de la vie de Jésus : pardon des offenses, Luc, XVII, 1 à 4; aussi Matth., XVIII, 15 à 20. On pourrait citer tout ce chapitre de Matthieu. Voyez aussi sur la foi, Luc, XVII, 5 et jusqu'à v. 10; le discours sur la confiance en Dieu, Luc, XII, 22, sur l'hypocrisie, XII, 1, etc., a le même caractère.

(2) J. Réville, *Les Origines de l'eucharistie*, Paris, 1908.

contemporains du Maître. Nous ne le pouvons, mais il nous semble qu'aucun doute sur l'intention de Jésus ne peut subsister. La concordance de tant de textes nous paraît une garantie suffisante de l'exactitude au moins approximative de nos inductions.

Le collège apostolique n'a pas été une création occasionnelle. Il répond à une intention précise. Les textes nous en ont assez appris pour que nous entrevoyions qu'il y a un lien intime entre cette institution et la pensée dominante de Jésus. Nous allons voir maintenant qu'en fait le collège des Douze est, si l'on peut ainsi s'exprimer, la résultante à la fois de l'enseignement et de l'action de son fondateur.

Le premier évangile a rassemblé, dans ce que l'on appelle le Sermon sur la Montagne, assez d'échantillons de la prédication galiléenne pour que nous en ayons une image précise. S'il y a quelque part dans les synoptiques des paroles authentiques de Jésus, c'est là. Ce qui nous garantit leur authenticité, c'est l'originalité de ces paroles. Rien de pareil aux préceptes des chapitres V à VII de Matthieu, dans aucun des plus anciens écrits chrétiens. Il serait vraiment absurde de prétendre que le Sermon sur la Montagne n'est que le résumé de l'enseignement chrétien des premières générations, et ne contient qu'un écho très lointain de celui de Jésus lui-même. On prouverait par là qu'on n'a aucun sentiment du caractère propre, aucune perception de la saveur unique de ces pages incomparables. Quand les épigones se souviennent du Sermon sur la Montagne, que font-ils? Ils en reproduisent servilement les préceptes, ils le transforment en un code de morale. Il devient, comme dira Tertullien, *nova lex*. Mais l'esprit, l'âme vivante de cette prédication s'est évanouie. Voyez ce que deviennent les paroles du Sermon dans la Didaché des XII apôtres ! De cette originalité, Jésus lui-même a nettement conscience. A l'enseignement des anciens, il oppose le sien. « Moi je vous dis », s'écrie-t-il. Sont-ce les judéo-chrétiens, timorés et pauvres d'esprit, qui ont inventé cela ? La hardiesse de ce

mot a dû certainement leur échapper pour qu'ils nous l'aient simplement conservé.

La prédication galiléenne, dont le Sermon condense l'essence, est toute morale. Elle inculque un certain idéal de vie humaine. Mais la morale que prêche Jésus ne s'applique pas à l'individu en tant qu'individu. Elle est aux antipodes de celle d'Epictète, faite pour le seul sage, destinée à le fortifier dans son fier isolement. Celle de Jésus s'applique très exclusivement aux rapports des hommes entre eux. En cela elle est fidèle à la tradition hébraïque. Elle est sociale. Les préceptes du Sermon visent l'injure, la haine, l'adultère, la mauvaise foi et le parjure, la vengeance, l'amour des ennemis, les jugements, les bons et les mauvais procédés. Réunis, ces préceptes forment un idéal dont la réalisation constituerait une société à part. Remarquez ensuite que la morale du Sermon n'est pas rigoureusement applicable dans la société telle qu'elle est, telle qu'elle était du temps de Jésus; appliquée littéralement par l'individu isolé, elle aboutirait, semble-t-il, pour celui-ci à l'impossibilité de vivre. Elle est destinée à se réaliser dans un milieu particulier, dans une cité de Dieu. Elle a été conçue en vue d'un nouvel Israël. Renan aime à répéter que l'idéal moral de Jésus ne peut s'appliquer que dans le cloître. Cela serait vrai, si le cloître était bien la cité de Dieu que suppose le Sermon sur la Montagne.

Telle est la tendance générale de l'enseignement de Jésus. Sa parole appelle, suppose, crée d'avance une certaine société.

L'action de Jésus est en pleine harmonie avec l'inspiration profonde de sa prédication. Il ne fait rien qui ne serve à établir le Royaume de Dieu. Les guérisons qu'il opère sont toujours subordonnées à ce but. C'est pour cette raison qu'il refuse, par exemple, de guérir l'enfant de la Cananéenne. Imaginer qu'il guérit par simple compassion, c'est méconnaître l'œuvre messianique telle qu'il la comprend. A cet égard, les exorcismes sont typiques. Chasser les démons, c'est, dans sa pensée, reculer le royaume des ténèbres.

Chaque triomphe de cet ordre contribue à l'établissement du Royaume. Voilà le sens de ce mot : je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair (1). Tant que Jésus ne s'est pas vu repousser, donc jusqu'à la période finale de sa vie, il a certainement considéré et sa parole et ses actes comme constitutifs du Royaume. Celui-ci était en voie de se réaliser. Tel est le sens de son message au Baptiste incarcéré (2). A ce point de vue, le mot célèbre de Luc, XVII, 20 devient lumineux : « Car voici le Royaume de Dieu est au milieu de vous ». D'un geste, Jésus montre ses disciples. Le collège apostolique, voilà le Royaume, voilà tout au moins le noyau du nouvel Israël.

Ce simple aperçu suffit pour montrer à quel point la création du collège des Douze était dans la logique de la pensée même de Jésus. Le prophète de Nazareth commence par proclamer le Royaume de Dieu. Il veut fonder un nouvel Israël. En cela il ne fait que reprendre la tradition la plus pure de son peuple. Son originalité consiste à concevoir d'une façon toute nouvelle le Royaume de Dieu. C'est bien l'ancien idéal; les lignes générales du nouvel Israël rêvé restent les mêmes, et cependant ce Royaume, cet Israël qui doit le réaliser sont quelque chose d'unique. Jésus ne peut consommer son rêve. L'Israël en chair et en os se dérobe. C'est alors qu'il destine le collège des Douze à devenir l'embryon du futur Israël. En cela encore n'est-il pas fidèle au prophétisme ? Les Douze représentent le « reste » d'où sortira un Israël régénéré. C'est ainsi que l'aboutissant de l'effort, comme de l'enseignement de Jésus devait être le collège apostolique. Il nous semble avoir déjà en partie la réponse au problème que nous avons posé en tête de cette partie de notre étude.

(1) Luc, X, 18.
(2) Matth., XI, 4 à 6.

CHAPITRE III

RECONSTITUTION DU COLLÈGE APOSTOLIQUE

La tourmente qui emporta le Maître aimé s'est abattue sur le collège des Douze. Qu'est-il devenu pendant ces heures tragiques? C'est un fait certain qu'il a survécu à la catastrophe. Il sera bientôt la pierre d'assise de la première église chrétienne. Quelles sont les causes de la vitalité dont il fait preuve, de l'épanouissement dont il ne tarde pas à donner le spectacle, c'est ce que nous allons rechercher dans ce chapitre.

Il était inévitable qu'au moment du désastre les disciples fussent accablés. Cruelle fut la désillusion. D'autant plus que les apôtres avaient nourri jusqu'au dernier moment le plus chimérique espoir. Ils étaient convaincus qu'ils touchaient à l'heure suprême où Jésus allait enfin se dévoiler à tout Israël, où le Royaume allait se réaliser avec éclat, où les plus éblouissantes prophéties recevraient leur accomplissement. La tradition a fidèlement conservé le souvenir de ces prodigieuses illusions (1). Elle nous dépeint les apôtres se disputant d'avance les premières places dans le

(1) Luc, XIX, 11 : ... δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι.

Royaume (1). Ce fut le sujet d'une vive discussion jusque dans la chambre haute (2).

Le réveil dut être horrible. Ce fut un écroulement sans nom. Le souvenir en est resté profondément gravé dans la tradition. Elle racontait le désarroi et la fuite des disciples (3). Elle n'a pas épargné la mémoire de Pierre. On se souvenait de son reniement. Luc écrit un mot qui peint au vif l'état des esprits. Il est dit des disciples d'Emmaüs « qu'ils se tenaient là sombres et mornes » (4).

Au lendemain de la Passion, le groupe des amis de Jésus se disloque. Marc et Matthieu sont très affirmatifs sur ce point. Les disciples retournent en Galilée (5). Une tradition conservée par le IVe évangile les représente comme reprenant leurs anciennes occupations (6). C'était la fin.

Qu'est-ce donc qui explique qu'ils se soient bientôt ressaisis? Quel motif les a ramenés à Jérusalem? Où ont-ils retrouvé le courage de se rassembler de nouveau?

La seule cause d'un si remarquable revirement que nous connaissions, ce sont les apparitions de Jésus.

Nous n'avons pas à examiner ici les divers problèmes que soulèvent les récits de la résurrection de Jésus. On les discute actuellement avec passion (7). Nous n'avons pas à ins-

(1) Marc, X, 35 à 45. Comparez Matth., XX, 20 à 28.

(2) Luc, XXII, 24 à 34.

(3) Marc, XIV, 50 à 52. Comparez Marc, XIV, 27.

(4) Luc, XXIV, 17 : ἐστάθησαν σκυθρωποί. Voyez aussi le v. 21.

(5) Matth., XXVIII, 16 : οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, On attribua ce retour en Galilée à un ordre de Jésus ressuscité, Marc, XIV, 28, Matth., XXVIII, 10, ou encore à un ordre des anges, Marc, XVI, 7.

(6) Évangile de Jean, XXI, 3.

(7) On trouvera dans la *Harvard Theological Review* de janvier 1909 un excellent exposé de l'état actuel de la discussion par M. W. Ryder. L'auteur y ajoute une bibliographie très abondante de la littérature du sujet la plus récente. Toutes les nuances d'opinion y sont représentées. On peut les classer en trois groupes principaux. Les uns comme M. Holtzmann soutiennent l'explication qui ne voit dans la croyance à la résurrection de Jésus qu'un phénomène purement subjectif; d'autres, comme M. F. Loofs, atténuent beaucoup cette explication. D'autres enfin défendent l'opinion traditionnelle en soutenant que le corps ressuscité de Jésus n'était pas le corps simplement revivifié,

tituer en ce moment une discussion dogmatique sur la doctrine de la résurrection du Christ. Nous faisons ici exclusivement de l'histoire. Le seul point que nous ayons à éclaircir, c'est de savoir dans la mesure du possible ce qu'ont été les apparitions pour les disciples, dans quelles circonstances elles se sont produites et quel en a été l'effet sur leur esprit.

Une liste des apparitions de Jésus que nous devons à l'apôtre Paul et les récits que nous en avons dans les évangiles, telles sont nos sources (1). Nous ne pouvons nous dispenser de les soumettre à une critique sommaire.

Il est presque superflu d'insister sur la supériorité des renseignements de Paul. Le passage des Corinthiens constitue une source de premier ordre. Elle émane d'un contemporain des événements qui est en outre un témoin d'une valeur exceptionnelle. Il est clair qu'elle doit servir à contrôler les traditions orales qui nous ont été conservées. Le document de Paul doit guider l'historien dans sa recherche sur les apparitions. C'est dire qu'il convient de considérer les récits des évangiles comme des documents de moindre valeur. Ne représentent-ils pas des traditions purement orales? Celles-ci n'ont-elles pas été à l'état fluide pendant au moins une génération? Sans doute, elles ne sont pas dénuées de toute valeur documentaire, mais elles ne peuvent se comparer à une tradition qui, comme celle de Paul, a été fixée par l'écriture longtemps auparavant. Ajoutez que tandis que cette dernière porte la garantie d'un nom connu, qu'elle est pour ainsi dire signée, les traditions des évangiles sont anonymes; elles ne nous offrent d'autre garantie que la bonne foi de ceux qui en ont été dépositaires. Or la bonne foi n'empêche ni les défaillances de la mémoire, ni les écarts de l'imagination.

On distingue aisément dans les récits synoptiques des

mais un corps céleste, réel mais suprasensible. C'est l'explication de M. Korff, *Die Auferstehung Christi und die radicale Theologie*. Halle, 1908.

(1) I Corinth., XV, 1 à 8.

apparitions deux courants de tradition. Le plus ancien, celui de Marc, transporte le théâtre des apparitions en Galilée. Il semble même que cet évangile ne connaisse pas d'apparition à Jérusalem (1). Ce n'est pas Jésus, c'est « un jeune homme vêtu de blanc », que les saintes femmes rencontrent au tombeau. Matthieu non seulement suit Marc, mais renchérit sur lui. Il est vrai que Jésus apparaît aux femmes, mais c'est pour leur dire que les disciples le verront en Galilée et qu'ils doivent s'y rendre. En effet, c'est en Galilée et nulle part ailleurs que, d'après le premier évangile, « les onze » contemplèrent le Ressuscité (2). D'autre part Luc concentre toutes les apparitions à Jérusalem et dans les environs. Sur le mont des Oliviers, il n'est plus question du rendez-vous en Galilée. Pas davantage n'en est-il fait mention au sépulcre. Jésus apparaît ensuite pour la première fois aux disciples d'Emmaüs à quelque distance de Jérusalem. Pierre, les disciples rassemblés le voient à Jérusalem le même jour. Enfin c'est à Béthanie que le Ressuscité se laisse voir pour la dernière fois (3). Le livre des Actes fait également apparaître Jésus à Jérusalem (4).

Il semble que le souvenir des apparitions de Galilée se soit peu à peu effacé. Quoi de plus naturel ! La piété des premiers chrétiens devait inconsciemment leur inspirer l'idée que seule la ville sainte était digne d'avoir été le théâtre des manifestations du Ressuscité. Il se peut, en conséquence, que l'élimination des apparitions de Galilée ne soit pas le

(1) Dans Marc, XIV, 28 Jésus donne rendez-vous aux apôtres en Galilée; dans XVI, 7, l'ange fait dire à Pierre et aux disciples ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν · ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε...

(2) Matth., XXVI, 32 reproduit Marc, XIV, 28; Matth., XXVIII, 7 reproduit Marc, XVI, 7. Ce que Matthieu ajoute, c'est d'abord le verset 10 : alors Jésus leur dit : « Ne craignez pas; allez, donnez ce message à mes frères qu'ils aillent en Galilée » κἀκεῖ με ὄψονται. C'est enfin le verset 16 : les onze vont en Galilée et le voient.

(3) Comparez Marc, XIV, 17 à 31 et Luc, XXII, 14 à 38; les femmes, Luc, XXIV, 1 à 11; disciples d'Emmaüs, XXIV, 13 et suivants; Pierre, v. 34; les disciples, 36 à 43; à Béthanie, v. 50.

(4) Actes, I, v. 4, v. 12.

fait de Luc, mais de la tradition elle-même. Quoi qu'il en soit la tradition que nous a conservée le troisième évangile paraît moins sûre que celle de Marc. Un autre indice de l'infériorité de cette tradition, c'est qu'elle matérialise sensiblement le corps du Ressuscité. C'est Luc qui insiste sur le fait que ce corps est bien réel et qu'il mange (1). Il semble même qu'il ait senti dans une certaine mesure l'incertitude de la tradition. Dans l'évangile, il suppose que toutes les apparitions ont eu lieu du troisième au quatrième jour, y compris la dernière. Puis dans les Actes, il dit expressément que Jésus est apparu aux siens pendant quarante jours avant l'Ascension (2). Dans l'intervalle des deux ouvrages, a-t-il eu d'autres renseignements, a-t-il réfléchi, a-t-il dogmatisé sur la durée des apparitions?

Nous pouvons ainsi classer nos traditions en trois couches. La plus ancienne nous vient de Paul. Ancienne également, quoique nécessairement de moindre valeur est la tradition de Marc. La plus récente est celle de Luc, il l'a fixée au moment où elle commençait à s'altérer sérieusement.

Si maintenant l'on compare Paul et les synoptiques, on remarquera : 1° que, d'après l'apôtre, c'est Pierre qui a eu la première apparition. Il la mentionne en tête de toutes les autres. L'aurait-il fait s'il n'avait pas entendu que le Christ était apparu d'abord à Pierre? L'emploi d'adverbes qui marquent la succession enlève toute équivoque aux expressions de Paul (3). Marc ne dit pas quel est celui qui le premier a vu le Ressuscité. Les femmes apprennent la grande nouvelle au tombeau. D'après Matthieu, ce sont elles qui ont la première apparition. D'après le IVe évangile, c'est Marie Madeleine. La tradition est donc incertaine sur ce point. C'est Paul qui doit avoir la préférence. Si quelqu'un était à même

(1) Luc, XXIV, 39 : ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα; v. 43 : καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν.

(2) Actes, I, 3 : δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς.

(3) ὤφθη Κηφᾷ εἶτα τοῖς δώδεκα, ἔπειτα ὤφθη... πεντακοσίοις ἀδελφοῖς..., ἔπειτα... Ἰακώβῳ..., ἔσχατον δὲ... κἀμοί, I Corinth., XV, 3-8.

de savoir qui avait eu le privilège de la première apparition, c'était lui. Pierre était vivant. L'erreur sur ce point n'était pas possible. 2° D'après les synoptiques, les apparitions sont réservées aux intimes, c'est-à-dire aux apôtres et à quelques amis du premier degré. Voilà une restriction que Paul n'a pas connue. Les Douze n'ont pas été les seuls favorisés. Avec eux, tous les « apôtres », Jacques, frère du Seigneur, plus de cinq cents frères, Paul enfin ont contemplé le Ressuscité. Le phénomène, d'après le passage des Corinthiens, a donc été plus général que ne le feraient supposer les évangiles. 3° D'après les synoptiques, les apparitions sont localisées dans l'espace et limitées dans le temps. En ce qui concerne le temps, elles semblent s'être toutes produites soit le troisième jour, — c'est le système du troisième évangile —, soit peu de temps après pour cesser tout à coup. Il est vrai que dans les Actes, Luc affirme qu'elles ont eu lieu pendant 40 jours. En se corrigeant lui-même, il enlève toute autorité à son affirmation première. Paul évidemment ignorait cette limitation des apparitions à une courte période. Autrement aurait-il mentionné celle qu'il avait eue à la suite des autres? Assurément personne ne soutiendra que l'apparition du chemin de Damas remonte aux jours qui ont précédé la première Pentecôte. En ce qui concerne l'espace, même observation. Les synoptiques localisent les apparitions soit en Galilée, soit à Jérusalem. De cette localisation Paul évidemment ne sait rien, puisqu'il mentionne l'apparition qu'il a eue lui-même. Or celle-ci se produit en terre étrangère, aux portes de Damas.

L'étude des documents a convaincu depuis longtemps les historiens compétents que Paul, les apôtres, les intimes de Jésus ont tous cru à la réalité des apparitions dont ils ont été les spectateurs (1). Le Christ qu'ils croyaient voir cor-

(1) Renan, *Les Apôtres*, introduction, p. IX; voir toute son explication à moitié historique, à moitié psychologique de la croyance à la résurrection de Jésus. Elle suppose la bonne foi des disciples.

respondait pour eux à un être bien vivant. Toute idée de supercherie destinée à surprendre la crédulité du public doit être absolument écartée.

Le passage des Corinthiens ne laisse pas de doute sur ce point, c'est que le phénomène des apparitions n'a été confiné ni à certaines localités, ni à certains jours. Il paraît s'être produit avec une grande variété en ce qui concerne le temps et les lieux.

Ce qu'il faut enfin retenir de nos documents, c'est que si l'on a immédiatement identifié le Ressuscité, on ne l'a pas purement et simplement confondu avec le Jésus en chair et en os. Celui que croient contempler les disciples n'est pas à leurs yeux le Nazaréen revivifié et reparu tel qu'il était avant de mourir. Il est pour tous un être suprasensible et céleste. L'idée d'un corps qui est réel quoiqu'il ne soit pas terrestre, sorte de matière épurée et lumineuse, était familière aux Juifs de ce temps (1). Sans doute, tous n'avaient pas de ce corps céleste une idée aussi subtile. Plusieurs tendaient à le matérialiser. Cela est sensible dans le troisième évangile. Si marquées qu'aient été les nuances, l'idée que Paul se faisait du corps ressuscité ne différait pas essentiellement de celle des disciples. S'il y avait eu sur ce point divergence vraiment sensible, comment l'apôtre aurait-il pu affirmer qu'il « transmettait aux Corinthiens ce qu'il avait reçu » (2)? Y a-t-il dans toutes ses épîtres un seul mot qui trahisse de sa part le sentiment que les autres apôtres et lui-même ne se représentaient pas le Ressuscité de la même façon? Assurément nous discernons une différence, mais elle n'a pas été telle que soit Paul, soit d'autres chrétiens en aient eu la

(1) C'est celle que l'apôtre Paul développe dans I Corinth., XV. Même conception dans l'apocalypse de Baruch, ch. LI, Apoc., Enoch, ch. 14. Voyez sur la matière lumineuse dont est fait le monde suprasensible, les corps des anges, etc., la littérature talmudique dans F. Weber, *Altsynagogale Theologie*, p. 159 à 162.

(2) I, Corinth., XV, 3 : παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον. Nous adoptons l'interprétation de Heinrici; voir son commentaire, *Der erste Brief an die Korinther*, 1896, p. 448.

moindre conscience. D'ailleurs il est faux de prétendre que la tradition primitive, du moins la plus ancienne qui nous soit parvenue, donne du Ressuscité une idée grossièrement matérialiste. Elle lui attribue une mobilité pleine de mystère qui n'est compatible qu'avec l'idée plus ou moins claire d'un corps céleste, lumineux, éthéré. Avec le temps, la notion devait s'épaissir; l'évolution est déjà commencée dans la tradition du troisième évangile. Plus tard, la crainte du docétisme devait avoir pour effet de matérialiser entièrement le corps ressuscité.

Voilà, nous semble-t-il, tout ce que la critique peut nous apprendre au sujet de ces apparitions de Jésus. Le rôle de l'histoire est de discuter les sources, de préciser le phénomène dont il s'agit, de dire ce qu'il a été pour les contemporains et quelles en ont été les manifestations, bref de le définir et de le délimiter dans la mesure du possible. Rien de plus. Nous ne tenterons même pas une explication des apparitions. Les entrées et les sorties du Ressuscité, les allées et venues des disciples hors d'eux-mêmes, toute cette étrange histoire et ses péripéties changeantes font l'effet de figures qui se détacheraient sur un écran lumineux. Le rôle de l'historien est de démêler les relations de ces diverses figures, de les peindre, s'il le peut, jusqu'au dedans, de nous livrer le secret et la cause de leur désespoir et de leur allégresse. A regarder l'écran, on croit sentir palpiter derrière autre chose. Qu'y a-t-il? Les uns prétendent qu'il n'y a rien; d'autres qu'il y a une réalité transcendante dont les ombres sur l'écran ne sont, en quelque sorte, que le prolongement; d'autres enfin diront que ce quelque chose qui transparaît à travers l'écran, ce sont tout simplement des phénomènes psychiques dont nous voyons les manifestations sur le théâtre de l'histoire. Qui tranchera le problème? Ce ne sera pas l'histoire. Elle ne le peut, parce qu'elle n'en a pas le moyen. Elle doit en laisser la discussion au philosophe, au mystique, au psychologue. L'histoire, comme toute science vraiment positive, peut aller jusqu'au bout des phénomènes;

elle ne peut les dépasser. C'est pour elle un devoir de le reconnaître (1).

Quel a été l'effet des apparitions sur les disciples? En leur communiquant la certitude que Jésus était ressuscité, les apparitions les ont tirés de l'abîme de désespoir où les avait plongés le Calvaire. La dépression qui pesait sur leurs âmes se dissipa. L'allégresse fut intense. Il est probable que c'est à ce moment-là que l'idée de la prochaine réapparition de Jésus s'empara des disciples. Ce qui est certain, c'est que de très bonne heure, on crut que le Fils de l'homme reviendrait sur les nuées du ciel, qu'il jugerait, en sa qualité de Messie, les bons et les méchants et qu'il établirait le Royaume de Dieu. Notre garant est l'apôtre Paul (2). Il est fort curieux de constater que dans son tableau de l'Eglise primitive, l'auteur des Actes a complètement omis ce trait. Il a dû, cependant, le trouver dans la tradition. Il l'a certainement connu puisqu'il l'a écarté d'un mot significatif (3).

Ce qu'il y a de plus extraordinaire dans le revirement que provoquèrent les apparitions, ce n'est pas l'allégresse qui s'empara des disciples de Jésus, c'est l'ardeur de propa-

(1) Certains lecteurs s'étonneront que nous ayons laissé de côté les récits du IVe évangile. Cela tient à l'idée que nous nous faisons de cet écrit. Nous ne croyons pas possible de le prendre pour un simple livre d'histoire. Il est dominé par une philosophie religieuse. Dès lors, il a paru préférable de le mettre à part. D'ailleurs qu'ajoute-t-il sur la résurrection à nos autres documents? Il est vrai qu'Ernest Renan préférait ses récits à tous les autres. Mais ses raisons relevaient beaucoup moins de la critique historique que d'une certaine psychologie. Son explication de la formation de la croyance à la résurrection de Jésus repose sur l'idée qu'une femme seule a pu l'enfanter. Il avait besoin de Marie-Madeleine, on se souvient de la page célèbre qu'il lui a consacrée (*Les Apôtres*, p. 13).

(2) I Thessal., IV, 13 à 18. Cette épître est la première en date, écrite pendant le deuxième voyage missionnaire de Paul. Elle prouve qu'à ce moment-là, on croyait parmi les chrétiens que la fin du monde était proche. Paul croyait qu'il ne verrait pas la mort avant le retour du Christ.

(3) Actes, I, 6 : les apôtres demandent à Jésus, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ. Il répond οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Que les temps sont changés et que l'auteur est déjà éloigné des naïves illusions du début!

gande qui éclata aussitôt au sein du cénacle chrétien. Celui-ci semble ne pouvoir se contenir. Il cède à un besoin irrésistible d'expansion. Écartons les chiffres du livre des Actes; admettons que les couleurs du tableau qu'il nous fait aient été forcées. Tenons-nous en aux renseignements qui dérivent du document que l'analyse a démêlé dans les premiers chapitres. Ils suffisent. Dès la Pentecôte, les apôtres et les frères se livrèrent à une très active propagande. D'où leur est venu ce zèle missionnaire? Est-ce un effet des apparitions? Que celles-ci aient rendu aux apôtres la foi, les aient poussés à se rassembler, soient par conséquent la cause immédiate de la reconstitution du collège apostolique, cela se conçoit. Mais que ces apparitions aient déterminé le mouvement d'expansion que nous signalent nos documents, cela est moins évident. On n'aperçoit pas d'emblée le rapport de cause à effet.

C. Weizsäcker, se fondant sur le texte de Paul, attribue à Pierre l'initiative de la foi au Ressuscité. Il l'a vu le premier; sa conviction une fois faite a été contagieuse. C'est encore Pierre qui le premier aurait été saisi par l'esprit de propagande. Son enthousiasme se serait communiqué aux autres. Dans toute cette affaire, c'est lui qui a frayé la voie. A l'appui de son explication, Weizsäcker rappelle le cas de Paul. Après l'apparition du chemin de Damas, lui aussi s'est senti une irrésistible vocation d'apôtre et de missionnaire. L'éminent historien va peut-être trop loin. A en croire Paul lui-même, sa vocation ne semble pas avoir été si soudaine; du moins elle n'a pas eu d'effets immédiats. Avant d'agir, il s'est recueilli pendant trois ans. Quoi qu'il en soit, l'exemple de Paul n'éclaircit pas le problème. Il nous fait constater une fois de plus que la foi au Ressuscité aboutissait bientôt à une vocation missionnaire. Nous n'en voyons pas encore la raison.

Cherchons ailleurs. Représentons-nous les amis de Jésus à l'heure où s'est faite en eux la conviction qu'il était ressuscité. A l'instant toute leur pensée se concentre sur leur

Maître. Elle lui revient entraînant dans son reflux leur être tout entier. Ces âmes simples revivent en esprit auprès de lui. Lui, ses actes, ses paroles, voilà l'unique sujet de leurs conversations. C'est à qui évoquera un souvenir. Soyons sûrs que c'est de la mise en commun de ces souvenirs cent fois répétés qu'est sortie peu à peu la tradition évangélique. Il est évident qu'à s'entretenir ainsi du Maître, à rappeler ainsi ce qu'il avait dit, ce qu'il avait accompli, les disciples se sont replacés sous l'influence même de Jésus. Ce qui plus tard devait justement les distinguer des nouveaux venus de Galatie, de Macédoine ou d'Achaïe, c'est que le Christ qu'ils apercevaient au fond de leur âme, n'était pas simplement le Ressuscité, l'être céleste et transcendant. Leur Christ avait toujours la physionomie, le langage, les gestes de Jésus de Nazareth.

Or, nous avons essayé de le montrer, toute l'influence de Jésus, tant celle de ses actes que celle de ses paroles, tendait à créer un nouvel Israël. Le collège apostolique devait représenter celui-ci. La compagnie des apôtres devait être le noyau, nous dirions la cellule génératrice du Royaume de Dieu. Par cela même, elle recevait un germe de force expansive qui tôt ou tard devait se manifester. En se replaçant sous l'action même de Jésus, le collège apostolique revenait à ses origines; il subissait, sans même le savoir, l'impulsion initiale de son créateur; il se mettait en mesure d'accomplir sa destinée.

Supposons que le contact avec le Jésus qui a vécu ne se fût pas rétabli, que serait-il advenu du collège apostolique? Apparemment, il serait resté en contemplation devant le Ressuscité; il l'eût adoré, il n'en aurait reçu aucune impulsion. Les Douze avec les saintes femmes auraient formé un conventicule de pieuses gens vivant dans l'attente de la fin du monde et du retour sur les nuées du glorieux Ressuscité.

Renan dit que c'est le charme de Jésus qui a fait le christianisme. En ce qui concerne les premiers disciples, il a raison. En évoquant, dans leurs entretiens, la figure du

Maître, ils ont ravivé l'impression qu'ils en avaient reçue. Cette impression s'est traduite par un besoin irrésistible de parler de lui, de proclamer son triomphe, d'appeler à lui Israël.

Plaçons-nous à ce point de vue, et le phénomène de la Pentecôte, croyons-nous, s'éclairera d'une vive lumière. Peu à peu les âmes se réchauffent au souvenir de Jésus ; l'enthousiasme grandit rapidement, les cœurs s'exaltent. Bientôt l'émotion arrive au point d'incandescence. Un jour se produit une sorte d'explosion. L'Esprit éclate. Glossolalie, visions, prophéties, dons de guérison en sont les manifestations extérieures. Longtemps les disciples y reconnaîtront les signes de la présence de l'Esprit. Dès qu'un homme se dira chrétien, on s'attendra à voir « l'esprit du Seigneur » s'emparer de lui et se manifester par les mêmes fruits (1).

Telle a été la Pentecôte. Remarquez que notre explication est en pleine harmonie avec les données de la source écrite dont l'analyse a démêlé les fragments dans le récit des Actes (2).

Ainsi l'esprit de Jésus a ressaisi les apôtres. Le collège des Douze s'est reconstitué ; le voilà tel que le voulait le Maître ; il remplit la fonction qui lui était dévolue. Aussitôt apparaît l'Église. Une secrète logique relie ces événements successifs. Latente dans l'action comme dans la parole de Jésus, elle a produit ses conséquences naturelles. Jésus n'a pas institué l'église, mais la religion qu'il avait fondée devait nécessairement revêtir cette forme.

(1) Actes, XIX, 6 : καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον. Voir aussi X, 44 à 46. A la voix de Pierre, l'esprit saint se répand sur Corneille et ses amis. Aussitôt se produisent les phénomènes habituels, ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις.

(2) Première partie, p. 28.

CHAPITRE IV

QUESTION DE MÉTHODE

Le collège apostolique est reconstitué. Autour de lui vont se grouper les néophytes. Nous aurons alors la première société ou église chrétienne. Ses origines nous semblent suffisamment éclairées. Notre tâche consiste maintenant à en raconter les débuts et la première histoire.

En un sujet où tout est matière à controverse, où l'on n'est même pas sûr des documents dont l'historien doit se servir, la question de méthode a une importance capitale. Laquelle adopterons-nous? D'après quelle règle exposerons-nous l'un des chapitres les plus obscurs de l'histoire?

Il ne sera pas inutile de rappeler les systèmes fort opposés qu'ont suivis d'illustres prédécesseurs.

Qui ne songe aussitôt à l'admirable tableau que Renan a tracé dans ses Apôtres? La critique de l'auteur des *Origines* a toujours été beaucoup plus conservatrice que sa philosophie et beaucoup moins aventureuse que sa psychologie. Il a mis à la base de son histoire de l'église de Jérusalem le livre des Actes. Il le considère comme l'ouvrage de Luc, le médecin, à de certains moments le compagnon de Paul. Il n'a pas essayé de démêler dans les Actes les sources dont l'auteur a pu se servir, ni d'y retrouver les fragments de documents plus anciens. Il prend les Actes tels qu'ils sont. La seule critique qu'il leur applique, c'est la critique subjec-

tive. Il garde des Actes ce qu'il estime vraisemblable. Il le fait d'une main légère, avec infiniment de goût, un sens historique aiguisé, mais, en somme, sa critique consiste simplement à rejeter dans les Actes tout ce qui paraît décidément miraculeux.

Il a senti toute l'importance des apparitions; il y a vu, avec raison, l'explication du revirement qui se produit chez les disciples; il a même tenté d'expliquer le phénomène lui-même et en cela il a trop demandé à l'histoire. Il a composé son portrait des disciples et du cénacle apostolique à l'aide des données des Actes, mais il a combiné les couleurs de telle façon que l'on voit bien qu'en dépeignant les saints de Jérusalem, il a trop songé aux saints du moyen âge, et au cloître en faisant le tableau de l'église primitive. Que l'on se dise bien que tout rapprochement; même involontaire, des choses du siècle apostolique avec les églises et les hommes religieux d'un autre temps est fallacieux. Ces choses ont été uniques; il ne faut chercher nulle part des points de comparaison. Autrement on en faussera la physionomie particulière.

Les Apôtres sont un chef-d'œuvre de divination, mais comme toutes les œuvres de pure divination historique, ce livre laisse au total une impression d'incertitude. On se dit que probablement les choses se sont passées comme l'affirme l'auteur. Mais qui sait? Aussi l'esquisse incomparable de Renan n'a pu satisfaire; elle ne pouvait être définitive.

Tout opposée est la méthode qu'a suivie C. Weizsäcker. Il écarte complètement les Actes. A part quelques rares détails, il ne leur emprunte rien. Il ne les considère pas comme un document de l'histoire de l'église primitive. Le tableau que donne ce livre lui paraît calqué sur l'église du temps de l'auteur. Les faits ont été retouchés de manière à cadrer avec un état de choses postérieur. Les Actes peuvent servir à nous renseigner sur les chrétiens et leurs tendances au temps de Domitien ou de Trajan, mais ne peuvent que nous égarer en ce qui concerne le christianisme apostolique.

D'après notre auteur, les véritables sources de l'histoire de l'église primitive sont les évangiles synoptiques. Ils sont l'image même du milieu qui a créé les premières traditions. Les simples gens qui ont imaginé les récits évangéliques ont transporté, à leur insu, au temps de Jésus, les idées, les sentiments, les habitudes de la première génération chrétienne. Sur le canevas de l'histoire de Jésus, celle-ci a brodé la sienne. La trame, c'est sa propre substance. Admirable documentation pour l'histoire de l'église apostolique.

Formulé, appliqué surtout d'une manière absolue, le point de vue de Weizsäcker nous paraît inadmissible. Non pas qu'il soit complètement faux. Nul doute qu'il n'y ait dans la tradition synoptique de larges infiltrations de matière étrangère à Jésus, à la Galilée, aux premiers temps. L'empreinte d'idées postérieures est partout visible. Il n'en reste pas moins que pour l'essentiel la tradition synoptique nous donne une image fidèle. La plupart des actes et des paroles de Jésus forment un bloc que protège et garantit leur originalité même. Nous l'avons déjà fait remarquer, l'analogue ne se trouve nulle part ailleurs. Nous estimons que toutes les tentatives pour démarquer la tradition synoptique au profit des épigones se briseront contre ce fait.

Un indice que Weizsäcker n'est pas dans le vrai, c'est la différence qu'on remarque entre son tableau de l'église de Jérusalem et celui qu'il fait des églises pauliniennes. Autant celui-ci est vivant, pittoresque, frappant de vérité, autant le premier est incolore, imprécis, inanimé. Pourquoi ce contraste? C'est que l'auteur a composé son tableau des églises pagano-chrétiennes à l'aide de données sûres, toutes tirées des épîtres de Paul, tandis qu'il s'est fait de l'église de Jérusalem une conception qui repose uniquement sur des inductions conjecturales. Aussi celle-ci paraît artificielle, alors que l'autre tableau donne une si vive impression de vraisemblance (1).

(1) On s'étonnera que nous ne mentionnions pas dans notre texte le grand

La méthode qui convient à notre sujet n'est-elle pas tout indiquée? Ne se déduit-elle pas sans difficulté de l'analyse critique que nous avons faite des Actes? Retracer l'histoire de l'église de Jérusalem d'après le document que nous avons dégagé du texte des premiers chapitres, le compléter avec les données que l'on peut glaner dans les épîtres de Paul, n'est-ce pas la marche naturelle à suivre?

Assurément; cependant nous croyons devoir y renoncer. Pour notre part, nous estimons que les résultats de l'analyse critique des Actes sont acquis, d'autant plus qu'on les élabore de différents côtés depuis plus de quinze ans. Néanmoins ces résultats sont loin encore de s'être imposés. De bons esprits les contestent absolument. Il serait vraiment d'une candeur excessive de croire qu'on regardera l'œuvre de la critique avec les mêmes yeux que nous. Il se peut même que la construction qui nous paraît irréprochable accuse des fissures qui nous ont échappé. Voilà ce qu'il faut reconnaître. D'ailleurs ce n'est pas au moment où M. Harnack vient de se prononcer avec une si grande énergie contre l'hypothèse des sources, qu'il convient de faire de celle-ci le fondement de l'histoire que nous essayons de reconstituer.

ouvrage du regretté Pfleiderer, *Urchristentum*, 2 vol. Nous le faisons à dessein. Cet ouvrage est bien plutôt une histoire de la littérature et des idées de l'âge apostolique qu'une histoire des églises. Pfleiderer, en vrai hégélien, dédaigne la réalité vivante pour les abstractions. Aussi son livre n'apprend presque rien sur les hommes et les choses du siècle apostolique. Des idées qui se heurtent, qui évoluent et qui parfois se combinent, dont il est intéressant de rechercher l'origine lointaine, voilà ce que l'on trouve dans son *Urchristentum* Il ne serait pas aisé d'en extraire une image bien nette de la première église. Nous n'avons tenu compte que de quelques ouvrages d'ensemble; s'il fallait mentionner les vues relatives à l'église de Jérusalem qui se dégagent de tant de remarquables études partielles, la liste serait longue. On pourrait faire exception pour les travaux de M. Ramsay, d'une si savoureuse originalité. Mais que dire d'un historien qui de parti pris ignore la critique, ce qui ne l'empêche pas d'en faire à sa façon? Il est regrettable que tant d'érudition faite de choses vues autant que de choses apprises dans les livres, ne s'allie pas à une plus grande largeur de jugement qui préserverait l'auteur de certaines excentricités.

Il est une autre méthode qui prête moins aux tableaux, mais qui sera plus fructueuse. Interrogeons tout d'abord le témoin de l'âge apostolique le plus autorisé que nous possédions. Recueillons dans les épîtres de Paul tous les renseignements qu'elles contiennent sur l'église de Jérusalem. Elle a joué dans sa vie un rôle important. Il ne sera pas difficile de trouver dans ses lettres les traits épars de la physionomie de l'église, mère des autres. Mais ne doit-on pas se méfier de l'apôtre? N'est-il pas passionné? Le portrait qu'il nous donne de l'église judéo-chrétienne n'est-il pas entaché d'exagération? Soit, mais si exagération il y a, elle est involontaire, car dans tout ce qu'il dit de Jérusalem, Paul s'efforce d'être scrupuleusement exact (1). En tout cas, il est certain que l'image que font entrevoir ses épîtres est plus rapprochée de la vérité que ne peut l'être celle que nous nous formons d'après des documents pleins de lacunes et sujets à caution. Ajoutez que l'apôtre donne autre chose que des appréciations, il cite des faits, presque tous de première importance. Ces faits nous permettent de contrôler dans une large mesure ses jugements.

On verra qu'il est facile d'extraire des épîtres un certain nombre de données précises qui éclairent très vivement environ une dizaine d'années de l'histoire de l'église de Jérusalem. Grâce à Paul, cette histoire pendant les années de 50 à 58 se trouve en pleine lumière. On voit parfaitement ce qu'a été à ce moment là l'église apostolique, sa direction, son esprit, ses tendances. Voilà donc un solide point de départ. On sent qu'on a, pour ces quelques années, un terrain très sûr sous les pieds. De là, nous remonterons à l'aide du document, c'est-à-dire des données des Actes, qui paraissent certaines, jusqu'à Étienne, et de celui-ci aux années du début qui se profilent dans un lointain encore vague et indécis.

(1) Qu'on se souvienne des deux premiers chapitres des Galates. Paul place tout ce qu'il dit sous l'invocation la plus solennelle. Avant de rien affirmer, il prête serment, ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.

Ainsi notre méthode consistera à aller du certain à l'incertain, du clair à l'obscur, d'une période bien documentée à celles qui le paraissent moins.

CHAPITRE V

L'APOTRE PAUL ET L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

Le titre que nous mettons en tête de ce chapitre ne doit pas tromper. Il ne s'agit pas d'exposer en détail les relations de Paul avec l'église de Jérusalem. C'est un sujet que nous réservons pour la dernière partie de cette étude. Nous aurons à traiter de la formidable crise que les judéo-chrétiens déchaînèrent au sein des églises fondées par Paul. Ce sera le moment de nous occuper spécialement de ceux-ci et de l'église qui a été le foyer du judéo-christianisme. Nous ne mentionnerons, dans ce chapitre, les rapports que l'apôtre a eus avec l'église primitive que dans la mesure où ils servent à nous la faire connaître, et à fixer sa physionomie à un moment précis.

Paul ne s'est exprimé sur le compte de Jérusalem avec quelque détail qu'une seule fois. C'est dans les deux premiers chapitres de l'épître aux Galates.

Il nous apprend d'abord que, pendant dix-sept ans depuis sa conversion, on ne le connaissait pas personnellement à Jérusalem. On savait qu'il propageait la foi qu'il avait jadis persécutée, et on en louait Dieu (1). Il faut avouer que cette réserve ne témoigne pas d'une sympathie réciproque très

(1) Galates, I, 22 à 24.

vive. Pendant dix-sept ans, on ne se préoccupe guère à Jérusalem de l'homme qui se distinguait déjà par son ardeur missionnaire. Luc lui-même semble s'être souvenu de la froideur que les saints de l'église primitive marquaient à l'égard de Paul. Ils le craignaient, dit-il (1). Au début seulement, si l'on en croit l'auteur des Actes! Lui-même cependant nous racontera des faits qui prouvent qu'à Jérusalem on n'a jamais cessé de se méfier de Paul (2).

L'auteur des Galates nous apprend ensuite qu'à la fin de cette période, il s'est rendu à Jérusalem. Le reste du chapitre fait voir que c'est à l'occasion de la mission en terre païenne qu'il a entrepris ce voyage. On s'inquiétait à Jérusalem. On ne savait que penser de gens qui devenaient disciples de Jésus sans se faire circoncire. Paul dit que c'est une révélation qui le décida à monter à la ville sainte. En d'autres termes, il obéit à un ordre supérieur; il alla par devoir; ce ne fut pas de son plein gré. Il se serait dispensé de cette visite, s'il l'avait pu. Barnabas monte avec lui. Pourquoi? Luc a su la raison (3). L'excellent Barnabas devait couvrir Paul, l'introduire auprès des saints. Paul se fait accompagner de Tite, un néophyte incirconcis. Pourquoi encore? Assurément l'intention de Paul n'était pas de provoquer, d'irriter les disciples de Jérusalem. C'eût été contraire à la règle qu'il s'imposait d'habitude (4). Dans la simplicité de sa bonne foi, l'apôtre pensait que ce Tite serait le plus éloquent des arguments en faveur de sa mission telle qu'il la pratiquait. Douterait-on, en voyant un disciple aussi authentique du Christ, que la foi n'a que faire de la circoncision? A Jérusalem, Paul eut une cruelle déception. Bien loin de comprendre ses intentions, de se laisser convaincre par la preuve vivante qu'on avait sous

(1) Actes, IX, 26.

(2) Voir le récit du dernier séjour de Paul à Jérusalem.

(3) Actes, IX, 27. Barnabas se porte garant de Paul. Ceci est très exact, mais ne peut, si l'on suit les Galates, se rapporter qu'à la visite de Galates, II.

(4) I Corinth., IX, 19 à 21.

les yeux de l'excellence de ses méthodes, on voulut l'obliger à faire circoncire Tite. Cela, Paul ne pouvait l'accorder. La lutte fut vive. Il y avait dans l'église un parti intransigeant dont la violence irrita profondément l'apôtre. Il l'appelle le parti des faux frères. Mais il est clair que l'église elle-même, sans suivre les intransigeants, partageait leur sentiment. A tel point qu'il fallut une conférence privée des chefs avec Paul pour régler le litige. D'après ce que Paul dit, on l'interrogea sur son enseignement même. On dut reconnaître qu'il ne laissait rien à désirer. « On n'y ajouta rien ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'on n'osa pas conseiller à Paul de compléter son libre évangile par des pratiques juives, de marier la foi et la loi. Évidemment on y a songé. Enfin Paul nous apprend qu'on tomba d'accord en lui concédant la mission aux incirconcis. On le laisserait libre dans le champ qu'il avait choisi et déjà défriché avec tant de succès.

Trois choses ressortent clairement de ce passage des Galates. 1° L'église de Jérusalem est, aux environs de l'an 53 ou 54, tout entière *judaïsante* (1). Elle ne comprend pas qu'on puisse être disciple du Christ sans être en même temps juif ou affilié au judaïsme. Paul l'étonne, la scandalise. Remarquons en effet que, selon toutes les apparences, personne à Jérusalem ne prend parti pour lui. Tout ce qu'il obtient même des chefs, c'est la tolérance. On est bien obligé de reconnaître que son évangile est correct. Ce qui paraît avoir facilité la solution du conflit, c'est que Paul devait s'éloigner et qu'il fut entendu qu'il ne se mêlerait pas de la conversion des circoncis (2). Le parti intransigeant a bien failli l'emporter. Il est clair qu'on a laissé Paul repousser ses assauts seul et comme il a pu. N'eût été sa fermeté, il aurait subi, avec l'approbation de tous, les conditions les plus humiliantes, notamment la circoncision de Tite. 2° A cette date, l'église primitive n'a aucune idée de l'*indépendance* de la reli-

(1) Nous supposons les Galates écrits vers 56. C'est la date généralement adoptée.

(2) Galates, II, 9.

gion naissante. Elle n'imagine pas que le christianisme doive se détacher du judaïsme, se suffire à lui-même. Le passé l'a reprise. L'ombre du Temple a étouffé la nouveauté de l'évangile. Aux saints de Jérusalem, il paraît obligatoire de pratiquer la circoncision, les rites, la dévotion judaïques. La seule chose qui les distingue des Israélites pieux, c'est qu'ils croient que Jésus de Nazareth est le Messie. Ils ne sont déjà plus qu'une secte messianiste qui plus tard donnera le jour à ces Ebionites dont Eusèbe parle avec tant de dédain, et que l'Église rangera bientôt parmi les hérétiques. 3° Ce qui est plus significatif encore, c'est que l'église de Jérusalem se désintéresse entièrement de la *mission* parmi les incirconcis. L'évangélisation du monde païen lui est indifférente. C'est ce qui résulte nettement des termes mêmes de l'accord conclu avec Paul. Elle et ses chefs se réservent la propagande dans le monde juif (1). Elle abandonne le vaste monde à l'homme auquel elle vient de marquer tant de froideur, qu'elle renvoie irrité, aigri. Cette attitude la juge, expose au grand jour ses sentiments intimes.

La réserve de Paul dans tout ce passage est bien remarquable. S'il flétrit les intransigeants, il n'a pas un mot blessant pour l'église de Jérusalem elle-même. Ce sont les simples faits qui nous permettent de la juger. Ils sont d'ailleurs assez éloquents. Il est clair qu'à la date où Paul écrit, l'église primitive est devenue singulièrement étroite; elle a perdu tout sens de l'avenir; elle tourne à la secte dévote et orgueilleuse. Jacques, frère du Seigneur, est sur le point de devenir son chef. Qu'on se souvienne du portrait qu'Hégésippe a fait du personnage (2). Il était prédestiné à incarner cette église.

D'où lui vient le prestige dont elle jouit si longtemps? De ce qu'elle est la première église du Christ, surtout de ce

(1) Galates, II, 9; les termes de l'accord sont à peser : ... δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Paul a bien l'air de se plaindre d'une infraction à cet accord dans II, Corinth., X, 12 et suivants.

(2) Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, II, 23, 4.

qu'elle est dépositaire des traditions relatives au « Seigneur ». Elle compte dans son sein les témoins de sa vie. Elle l'a, pour ainsi dire, vu de ses yeux. Elle est gardienne de l'arche sainte des souvenirs les plus sacrés. Mais combien elle est étrangère à l'esprit de Jésus de Nazareth ! Quelle intelligence lui reste-t-il du Sermon sur la montagne, de l'opposition entre la prédication galiléenne et celle des Pharisiens, de l'anti-judaïsme aigu des dernières paraboles? Presque sûrement c'est elle qui a introduit dans la tradition évanlique ce mot : « Pas la plus petite lettre, pas un accent de la Loi ne passera qu'elle ne soit entièrement accomplie » (1). Si elle n'avait pas conservé l'intelligence de l'évangile de Jésus, elle cultivait du moins la superstition de son nom, de son souvenir (2). Ainsi comprise, la vie terrestre du Maître devenait une gène pour la libre expansion de la foi nouvelle. Au lieu d'être une source d'inspirations, elle servait à figer le christianisme dans le passé. A ce point de vue, on comprend le mot de Paul : « Si j'ai connu Christ selon la chair, je ne le connais plus ainsi » (3). Au Jésus en chair et en os, il préférait le Christ transcendant et céleste dont la vision le hantait. Le premier ne servait qu'à lui barrer les voies de l'avenir, l'autre était pour lui le principe même de toute liberté.

Si étroite, intolérante, stérile devient l'église de Jérusalem que Pierre, l'homme qui avait été son premier chef, peu à peu s'en détache. Le voilà à Antioche. Il est encore indécis, mais déjà plus qu'à demi conquis. Bientôt nous le trouverons à Corinthe, puis à Rome. A ce moment-là il est transformé en pagano-chrétien. Son large cœur étouffait à Jérusalem. Il restait au fond trop fidèle à l'esprit de Jésus pour s'accommoder à la longue des saints de l'église primitive.

(1) Matth., V, 18, 19. Il est probable que ces versets développent et *interprètent* une parole authentique de Jésus.

(2) On verra dans la 3e partie, à propos de Corinthe et du parti de Christ, avec quelle habileté les judéo-chrétiens savaient exploiter leur privilège.

(3) II, Corinth., V, 16.

Dans cette même épître aux Galates, Paul raconte un incident qui confirme de tout point notre appréciation de l'attitude de l'église de Jérusalem en l'an 52. C'était à Antioche. Pierre et d'autres frères d'origine juive jouissaient de la liberté qui était de règle dans l'église de cette ville. Des gens de l'entourage de Jacques surviennent. La conduite de Pierre les scandalise ; ils lui en font honte. Pierre eut la faiblesse de céder à leurs objurgations. Barnabas lui-même fut ébranlé. Nous ne disons pas que ces fanatiques furent les émissaires de Jacques, qu'il les avait envoyés exprès à Antioche, ni même qu'il était de connivence avec eux et en secret les approuvait. Ce serait faire dire au texte de Paul plus qu'il ne comporte. Il est clair, cependant, que ces gens étaient des amis de Jacques, qu'ils avaient ses sympathies et que leurs idées étaient bien les siennes. Autrement pourquoi Paul l'aurait-il nommé? Cet incident prouve donc ce que nous avons avancé, c'est que, si l'église de Jérusalem, notamment ses chefs, n'approuvaient pas les actes des intransigeants et se refusaient à les suivre dans l'opposition qu'ils faisaient à Paul, ils avaient au fond les mêmes sentiments. Paul était pour eux aussi un sujet d'étonnement, il faudrait dire, de scandale. Si l'apôtre a cru qu'il parviendrait à dissiper leurs préventions, il s'est fait illusion. Jamais on ne l'a compris à Jérusalem.

M. Harnack laisse entendre parfois qu'il ne faut pas accepter sans réserve le témoignage de l'auteur des Galates. Il faudrait tenir compte de la passion de l'écrivain. On comprend que les Galates gênent M. Harnack. Ils sont embarrassants pour sa thèse. Quand on veut à tout prix rehausser la valeur historique des Actes dans toutes ses parties, il faut affaiblir l'argumentation que l'école de Baur fondait sur les Galates, effacer le plus possible la contradiction qui paraît exister entre les Actes et les Galates (1).

(1) *Apostelgeschichte*, p. 154 et note 3, *ibidem*, p. 40 et note 1. Sans doute, M. H. ne rabaisse nulle part le témoignage de Paul, mais il s'applique partout,

A ce compte, l'église de Jérusalem n'aurait pas eu précisément l'attitude que lui prête l'apôtre trop passionné. Répondons à cela encore une fois que, dans les Galates, Paul s'abstient de toute appréciation injurieuse pour Jérusalem. Ce que nous apprenons de l'attitude de cette église résulte, non pas d'un jugement que l'apôtre n'a pas porté sur elle, mais des simples faits qu'il mentionne. Ajoutons que Luc lui-même va maintenant se charger, évidemment sans intention aucune, de confirmer tout ce que l'auteur des Galates nous a appris des sentiments de l'église de Jérusalem.

L'auteur des Actes nous a raconté en détail la dernière visite de Paul à Jérusalem (1). Dans ce passage, il écrit à la première personne. Qu'il se cite lui-même, ou qu'il emprunte son récit à un mémoire plus ancien, c'est un témoin qui parle en cet endroit. Ce témoin nous apprend d'abord que Paul et ses amis, arrivés à Jérusalem, vont loger chez un certain Mnason qui est chypriote. N'insistons pas, et ne demandons pas pourquoi c'est un chrétien qui n'est pas de Jérusalem, un helléniste qui héberge l'apôtre. Le lendemain, Paul se rencontre chez Jacques avec les anciens de l'église de Jérusalem. Notons qu'à ce moment-là, quelques années après les événements racontés par Paul dans les Galates, Jacques, frère du Seigneur, est le chef de l'église de Jérusalem. Pierre et Jean ont disparu. Nous connaissons les idées de Jacques. Luc place dans la bouche des anciens un discours qui est un petit chef-d'œuvre. Ces saintes gens déclarent que Paul est suspect aux fidèles de Jérusalem. On fait circuler sur son compte la plus odieuse calomnie qui se puisse concevoir. Il pousserait les Juifs de naissance qui se trouvaient à l'étranger à renier Moïse, à abolir la circoncision. Les anciens reproduisent cette calomnie sans sourciller. Ce qu'il y a de plus admirable, c'est que Paul ne bondit

non seulement à relever le plus possible de concordances entre lui et les Actes, mais à effacer les désaccords, à atténuer les contradictions. Paul le gêne.

(1) Actes, XXI, 15 et suivants.

pas sous l'outrage. Fallait-il qu'il fût décidé à tout supporter pour ne pas rompre avec les saints ! On lui suggère ensuite d'accomplir un acte rituel qui prouverait avec éclat ses sentiments de Juif loyal.

Sont-ce là des paroles d'amis ? Est-il possible de croire aux bons sentiments de gens qui font à Paul des propositions qui le compromettent et le diminuent ? Ne trahissent-ils pas malgré eux des dispositions sinon d'hostilité, du moins de persistante méfiance ? L'excellent Luc note que les anciens louèrent Dieu en apprenant les succès de la mission de Paul. Il avait l'âme trop droite, trop candide, trop foncièrement chrétienne pour se douter que les saints, lorsqu'ils sont fanatisés, allient à merveille la piété et des sentiments qui frisent la perfidie.

Paul s'est incliné. Intransigeant quand il s'agissait de la liberté des églises, personnellement, il savait pousser l'abnégation jusqu'à ses dernières limites. On connaît les conséquences qu'eurent les conseils intéressés qu'on lui avait fait entendre. Paul fut arrêté. De cette arrestation l'église de Jérusalem est directement responsable. Du moins a-t-elle essayé d'agir en sa faveur ? S'est-elle compromise pour lui ? L'a-t elle entouré de sa sollicitude ? L'a-t-elle défendu dans la mesure de ses moyens ? Nullement. A aucun moment de son incarcération ou de son procès ne voit-on les frères de Jérusalem intervenir, tenter une démarche quelconque. Ils semblent s'être complètement désintéressés de son sort. S'il en avait été autrement, soyons certains que Luc, dont l'admiration pour l'église de Jérusalem est presque béate, n'aurait pas manqué de relever les traits qui lui faisaient honneur. La vérité est que cette église a abandonné le grand missionnaire. Rien n'effacera cette tache.

Ainsi Paul d'une part, Luc de l'autre, s'accordent à nous peindre de la même manière l'église de Jérusalem des années 52 à 58. A ce moment là, elle est foncièrement judaïsante. Elle ne constitue plus qu'une variété de messianisme juif. Cependant quelques années auparavant, elle comptait

dans son sein Étienne et ses amis. Il fut aussi un temps où Pierre était son chef. Ces deux hommes prouvent à eux seuls que le tempérament de cette église n'a pas toujours été ce qu'il est devenu en 58. En remontant patiemment vers les origines, peut-être parviendrons-nous à découvrir les causes de la transformation que nous entrevoyons.

CHAPITRE VI

ÉTIENNE, SON RÔLE ET SON MARTYRE

L'obscurité enveloppe les commencements de l'histoire de l'église de Jérusalem. Cependant, au milieu des ténèbres, on aperçoit deux ou trois sommets en pleine lumière. La page que nous venons de raconter est le premier de ces sommets. Grâce à Paul, en partie à Luc lui-même, l'histoire de l'église primitive vers le milieu du Ier siècle ne laisse presque plus rien à désirer.

Si nous reportons nos regards en arrière, nous apercevons un autre sommet qui n'est pas moins lumineux. C'est le moment où apparaît Étienne. Les deux chapitres où Luc raconte sa courte et tragique carrière comptent parmi les meilleurs des Actes. De l'avis des critiques les plus difficiles, ils donnent l'impression d'une historicité remarquable (1). Les faits qu'ils enregistrent paraissent remonter aux trois ou quatre premières années de l'existence de la primitive église. C'est du moins ce qu'il est permis de conclure de la place que Luc leur assigne dans son histoire.

Entre ces deux sommets, vous avez un intervalle de près de

(1) Voir H. Holtzmann dans son commentaire des Actes (1889) dans le *Handcommentar*; voir aussi H. Wendt, son commentaire des Actes, 1893.

vingt ans. Que s'est-il passé à Jérusalem pendant cette période? Il y aurait eu, d'après les Actes, une persécution. Hérode Agrippa I l'aurait ordonnée. Jacques, l'un des Douze, aurait péri. Pierre aurait échappé à la mort par miracle. Il n'y a aucune raison de mettre en doute ces faits. Ils ont dû se passer vers la fin du règne d'Agrippa, donc en 43 ou 44. C'est tout ce que nous savons de cette persécution. Il est vrai que les Actes s'étendent assez longuement sur cette partie de l'histoire de l'église de Jérusalem. A elle appartiennent l'épisode de Corneille, les prodiges opérés par Pierre, sans parler de sa délivrance miraculeuse. Mais, l'analyse critique nous l'a montré, c'est une des parties les plus faibles des Actes. Nous ne pouvons faire fonds sur les traditions ou plutôt les légendes qu'elle nous a conservées.

Revenons à Étienne. Dans les deux chapitres que les Actes lui consacrent, nous avons distingué, délimité une source de premier ordre. Les fragments que l'analyse dégage du texte appartiennent au document excellent qui paraît émaner d'Antioche, et qui forme le fond résistant et solide de la première partie des Actes. C'est d'après cette source exclusivement que nous essaierons de faire revivre Étienne et son œuvre.

Rappelons tout d'abord les détails que nous fait connaître notre source. Après quelques années d'existence, l'église de Jérusalem s'accroît de nombreux hellénistes. Elle semble prendre un nouvel essor. C'est alors que l'on désigne les Sept. Parmi eux se trouve Étienne qui ne tarde pas à se distinguer comme évangéliste. Il prêche dans les synagogues hellénistiques. L'émotion est vive. On crie au scandale. On prétend qu'Étienne parle mal de Dieu, de Moïse. Un jour, les fanatiques ameutent la foule ; on se rue sur le prédicateur ; on le traîne hors de la ville, et on le lapide. Les Actes rapportent un long discours qu'Étienne aurait prononcé. L'essentiel de ce discours se trouvait certainement dans la source. Étienne a-t-il réellement dit la harangue qu'on lui attribue, c'est ce que nous ignorons. Ce qui est certain,

c'est qu'elle résume à n'en pas douter l'enseignement du martyr (1).

Tels sont les faits de la vie d'Étienne qui paraissent appartenir à l'histoire. Ce qui nous intéresse encore plus que sa vie, c'est son enseignement. Il n'est pas impossible de savoir ce qu'il a été, du moins pour l'essentiel.

L'analyse du discours du chapitre VII nous a montré que l'orateur a un double objet en vue. D'une part il se défend; il réfute ses calomniateurs; il démontre par la façon même dont il résume l'histoire d'Israël qu'il ne mérite pas l'accusation d'avoir mal parlé de Dieu ou critiqué Moïse. D'autre part, il tente de s'expliquer sur sa vraie pensée. C'est la partie positive du discours, c'est celle qui contient l'essence de son enseignement.

Efforçons-nous de mettre en lumière cet enseignement et de le caractériser. Étienne, à l'exemple des prophètes, voit se dérouler dans l'histoire d'Israël un plan divin. D'après lui, le but que poursuivait Dieu, c'était l'établissement du culte en esprit. Tous les événements jusqu'à la royauté convergeaient vers le même point et préparaient la réalisation de la pensée divine. Ici le discours devient plus bref, plus obscur. Il semble que la hardiesse de la pensée d'Étienne ait étonné ceux qui ont été ses interprètes. Ils ne l'ont pas comprise. Cela est bien regrettable, car c'est à cet endroit du discours que se seraient dévoilées les vues les plus originales de l'orateur. Essayons de les retrouver, sans cependant attribuer à Étienne des idées qu'il n'a jamais eues. De ce qu'il dit de David, de Salomon, il semble ressortir qu'Étienne a exprimé l'idée que ces rois ont été des organes imparfaits de la pensée divine. Ils ont érigé en l'honneur de Dieu un temple. Ils ont ainsi méconnu le culte qu'il convient de lui rendre. Nous dirions, ils l'ont matérialisé. A cette pensée, Étienne a certainement rattaché l'avénement de Jésus. Il a

(1) Voyez l'opinion de M. Harnack si favorable à l'historicité de ce discours dans son *Apostelgeschichte*, p. 109.

montré, sinon dans son dernier discours, du moins en d'autres occasions, que Jésus a non seulement restauré le culte en esprit, préparé, annoncé en particulier par Moïse, mais qu'il l'a établi en sa perfection. Avec de telles vues, on conçoit les critiques qu'Étienne a faites du judaïsme de son temps. Nous en avons un écho dans la véhémente péroraison de son discours. Il a reproché à ses compatriotes d'avoir constamment méconnu la pensée de Dieu, d'avoir été aveugles au sens même des événements et, en dernier lieu, d'avoir en repoussant Jésus donné la preuve du plus coupable endurcissement.

De telles idées touchaient directement aux rapports de l'ancienne et de la nouvelle religion. Elles prouvaient qu'Étienne avait nettement conscience de l'originalité du christianisme. Évidemment à ses yeux, il était à la fois nouveau et ancien. Il était nouveau, puisqu'il représentait le culte en esprit et accusait ainsi le contraste le plus violent avec le judaïsme contemporain ; il était ancien, puisqu'il remontait par delà les siècles jusqu'à Moïse, jusqu'aux patriarches, et qu'il réalisait la pensée divine elle-même.

Il faut tâcher de conserver à la pensée d'Étienne toute sa saveur, toute son originalité. A ce point de vue, il faut nettement la distinguer du paulinisme. Sans doute, Étienne a été le précurseur de Paul, mais il l'a été à sa manière. En dehors du fait que tous les deux ont eu conscience plus que les autres fidèles de l'indépendance de la religion de Jésus, ils n'ont pas de traits en commun. Il n'y a rien, en effet, dans la pensée d'Étienne qui ressemble au principe essentiel de Paul, à la justification par la foi. Étienne est uniquement préoccupé du culte à rendre à Dieu. Il ne songe pas particulièrement au salut de l'individu. Ame toute mystique, il est possédé du désir d'offrir à Dieu l'espèce d'adoration qui seule lui convient. De là sa véhémente protestation contre le judaïsme de son temps. Il y voit une altération criminelle du culte que réclame Dieu. La preuve que l'enseignement d'Étienne n'a rien à voir avec le paulinisme et ne le contient

même pas en germe, c'est que ses disciples et amis ont fondé des églises à la fois indépendantes du judaïsme et du paulinisme. Antioche est la principale de ces églises. Rome, qui paraît bien être fille d'Antioche, en est une aussi. Dans ces deux foyers de christianisme, on pratiquait une religion libre de tout judaïsme, sans qu'on y eût tranché en principe la question des rapports de la Loi et de la Foi, sans peut-être que la question s'y soit posée, avant qu'elle le fût par l'apôtre Paul lui-même (1).

S'il ne faut pas considérer Étienne comme un paulinien d'avant l'heure, qu'était-il? Que reprochait-il au judaïsme? Avant tout son défaut de spiritualité. Si fragmentaire, si obscur même que soit le résumé de sa prédication que nous avons dans le discours du chapitre VII, une chose est claire, c'est qu'Étienne opposait l'esprit à la lettre, l'adoration spirituelle au culte matériel, la religion qui se passe de temple à celle qui érige des sanctuaires. Les formes, les rites, les traditions méticuleuses n'ont pas trouvé grâce à ses yeux. Au fond c'est le pharisaïsme, quintessence du judaïsme contemporain, qu'il critique. Son formalisme, voilà ce qu'il censure. Comment ne pas rapprocher cette prédication de celle de Jésus lui-même? Ne rappelle-t-elle pas tel passage sur la tradition des Pharisiens, telle discussion avec ceux-ci à propos du sabbat, tel passage du Sermon sur la montagne où Jésus prend le contre-pied de la tradition des pères, bref les critiques, les censures, les apostrophes dont les pharisiens sont les objets dans les évangiles synoptiques (2)? La pensée, l'accent sont les mêmes. La voilà, la source où Étienne puisait ses inspirations.

Son originalité a consisté à s'approprier toute la partie de

(1) D'après Galates, II, c'est Paul qui pose la question à Antioche. A Rome, c'est son épître qui pour la première fois soulève le problème dans cette église. Voir 3e partie, p. 234.

(2) Marc, VII, 1 à 23; VIII, 15; Matth., XII, 1 à 14; V, 20 à 48; VI, 1 à 18; Luc, XIV, 1 à 6, etc.

la prédication galiléenne qui visait le pharisaïsme. A Jérusalem, les disciples répétaient cette partie de la tradition sans la comprendre. Étienne a eu le mérite d'en saisir le sens, d'en nourrir son âme, et par là de retrouver l'essence même de la religion de Jésus. L'analyse a montré que la tradition orale, reproduite par Luc dans partie du chapitre VI, rapprochait dans les termes l'accusation dont fut frappé Étienne de celle qui accabla Jésus lui-même (1). Dans le fond, elle avait raison. La prédication d'Étienne a prêté aux mêmes malentendus que celle de Jésus, parce que sur un point essentiel, elle la reproduisait en vigoureux relief.

Étienne n'a pas eu seulement des amis, il a eu des disciples. Il n'est pas exagéré de dire qu'il a fait école. Un de ses plus fidèles disciples a été ce Philippe qui fut l'un des Sept. Admettons que tout ce que nous lisons de ce personnage dans les Actes soit légendaire, un fait subsiste. Philippe a évangélisé la Samarie. Pareille entreprise suppose qu'à l'exemple d'Étienne il avait dépouillé toute vénération pour le judaïsme. N'est-il pas infiniment probable qu'il doit à son influence son émancipation? D'ailleurs tout ce que nous savons de cet homme s'accorde avec notre supposition. Philippe s'est toujours tenu à distance de Jérusalem. Il s'est établi à Césarée (2). Plus tard, il témoigne à Paul la plus vive sympathie (3). Enfin, c'est en Asie-Mineure qu'il paraît avoir achevé sa carrière. C'est là que s'est longtemps perpétué son souvenir et celui de ses quatre filles (4).

Les chrétiens hellénistes qui ont importé le christianisme à Antioche ont été aussi des disciples d'Étienne (5). A son école, ils s'étaient affranchis des préjugés de race. Aussi

(1) Actes, VI, 14. Comparez Marc, XIV, 58, Jean, II, 19. Voir première partie, p. 64 et 66.

(2) Actes, VIII, 40; XXI, 8 (texte du témoin oculaire : « nous »).

(3) Ibidem, XXI, 8. Paul demeure chez lui plusieurs jours.

(4) Eusèbe, H. E., III, 39, 4; 31, 3; 32, 4; 39, 9; V, 17, 3; 24, 2. Eusèbe confond l'apôtre et l'évangéliste du même nom.

(5) Actes, VIII, 4; XI, 19. Voir première partie, p. 62.

n'ont-ils éprouvé aucun scrupule à évangéliser des Grecs (1). Dans l'église qu'ils fondèrent, régna l'esprit même d'Étienne. Elle fut sa vraie fille spirituelle.

Trois traits semblent avoir distingué les disciples du martyr. D'abord l'absence de toute prévention judaïsante. Puis une foi qui n'a rien du dogmatisme paulinien ; elle est, si j'ose ainsi m'exprimer, comme celle d'Étienne, d'inspiration toute galiléenne. Enfin une magnifique ardeur de propagande. Ils ont tout l'élan de leur Maître. Il n'est pas étonnant qu'Antioche, leur création, soit devenue le berceau des grandes missions de Paul.

Hasarderons-nous une conjecture? Étienne est apparemment le premier des disciples de Jésus qui ait compris sa critique du judaïsme. Il s'en est approprié la tradition. Celle-ci ne risquait-elle pas de disparaître, de tomber dans l'oubli après la mort du martyr? On l'avait conservée jusque là sans la bien comprendre. Elle faisait partie des autres paroles de Jésus qu'on avait l'habitude de répéter. Mais ne finirait-on pas par l'oublier? La mémoire ne retient pas toujours ce que l'esprit ne comprend pas. Ce sont les parties du souvenir qui tombent les premières. Si néanmoins tant de passages anti-pharisaïques ont survécu dans la tradition, nous le devons probablement aux disciples d'Étienne. Dans ses entretiens avec eux, comme dans ses prédications, il a dû souvent les rappeler. A leur tour, les disciples ont entretenu le souvenir de ces paroles, et l'ont propagé à Antioche et ailleurs. Ce fut là un service capital qu'ils rendirent, non seulement à la mémoire de Jésus, mais à l'histoire même. Ils ont aidé à empêcher l'originalité de Jésus, son âme même de sombrer à jamais, ensevelie sous les ignorances de ses successeurs.

Les Actes ne nous éclairent pas plus sur l'attitude de l'église primitive vis-à-vis d'Étienne qu'ils ne le font sur les sentiments que lui inspirait Paul. Les faits seuls nous font

(1) Actes, XI, 20 : ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας.

entrevoir la vérité. Le document, dont nous avons dans Actes VI de si précieux fragments, nous apprend qu'au bout de quelques années, l'église se partageait en disciples originaires de Palestine et en disciples nés à l'étranger. On appelait les premiers des hébreux, les autres des hellénistes. Une discussion s'éleva entre les deux fractions. L'occasion en était assez insignifiante. On peut selon toute vraisemblance supposer que cette discussion recouvrait des divergences plus profondes, dont du reste personne n'avait conscience. Au fond on n'avait pas tout à fait le même esprit, les mêmes tendances. On le vit bientôt. On crut tout apaiser en nommant les Sept. C'est alors que surgit Étienne. Nous n'osons dire que sa prédication causa aux « Hébreux » plus d'étonnement que de satisfaction. Ce qui est certain, c'est qu'il faisait de la propagande dans des milieux que l'on paraît avoir négligés jusque là, que sa parole était plus hardie, qu'il soulevait des questions nouvelles, bref que lui et ses amis représentaient l'avant-garde de l'église. Les « Hébreux » font l'effet d'avoir été quelque peu timorés. Il est bien possible qu'Étienne les ait effarouchés.

Dans toute cette affaire d'Étienne, les « Hébreux » semblent s'être tenus à l'écart. Fait significatif, la persécution ne les atteint pas. Ce sont les amis d'Étienne qui prennent la fuite et se dispersent (1).

Cette persécution qui éloigna les éléments les plus ardents de l'église de Jérusalem eut les conséquences les plus heureuses pour le christianisme. Les amis du martyr portèrent partout, en Samarie, en Syrie, les semences de la foi. Ils transplantèrent intacte la prédication de leur chef là où elle

(1) Il est vrai que Luc dit que « tous se dispersèrent, excepté les apôtres » (VIII, 1). Mais dans ce qui suit, où il raconte les faits et gestes des dispersés, il n'est question que des amis d'Etienne. Puis où y a-t-il une seule indication de la dislocation de l'église de Jérusalem? Au contraire d'après VIII, 14, IX, 26, XI, 1, l'église de Jérusalem existe toujours, agit, gouverne comme par le passé. Il est difficile de ne pas voir ici un peu de partialité de la part de Luc. Comment aurait-il admis que les saints n'eussent pas souffert avec Etienne?

pouvait fructifier abondamment. A Jérusalem, sa nouveauté même en aurait arrêté l'essor. Qui sait même, si à l'ombre du Temple, au sein d'une église de dévots plus juifs que chrétiens, elle n'eût pas complètement avorté! Il lui fallait plus d'espace, plus de lumière. La plus vive clarté s'éteint là où manque l'air. Il se peut que les saints de Jérusalem aient éprouvé un secret soulagement d'être débarrassés des novateurs. Ils ne se doutaient pas de la perte qu'ils subissaient. Elle était irréparable. L'église primitive y gagnait plus d'unité et d'homogénéité, mais, du coup, l'avenir se fermait pour elle. Seule l'avant-garde l'eût empêchée de s'enliser dans le passé. Cette occasion unique de se déployer dans la liberté et de marcher à des conquêtes nouvelles lui échappa pour toujours. Son sort est maintenant scellé. Chaque jour, elle devient un peu plus la secte bornée et fanatique qui se montrera incapable de comprendre Paul et qui l'abandonnera à l'heure du péril.

CHAPITRE VII

LES PREMIÈRES ANNÉES

Quel ne serait pas notre embarras, si pour ce chapitre nous n'avions d'autre guide que les Actes tels qu'ils sont! La matière des cinq premiers chapitres a un caractère si manifestement légendaire que l'historien n'ose guère l'utiliser. S'il ne veut pas se résigner à ne rien savoir des premières années de l'église de Jérusalem, il n'aura d'autre ressource que d'en reconstituer l'histoire comme l'a fait Ernest Renan. Il mêlera en proportions à peu près égales les divinations les plus justes et les hypothèses d'ordre psychologique les plus fantaisistes.

A coup sûr, ce n'est pas M. Harnack qui le tirera d'embarras. Dans son étude sur les Actes se trouve un chapitre intitulé : miracles et phénomènes de l'esprit (1). Jamais peut-être l'auteur n'a fait preuve d'un sens historique plus aiguisé, plus fin, plus juste. Jamais il n'a marqué plus de suggestive originalité. Il établit, d'après nous de façon irréfutable, qu'en ce qui concerne le surnaturel des Actes, les doses varient selon les parties du livre. Ainsi on remarque qu'il est plus sobre dans les parties où l'auteur écrit à la première personne (*Wirstücke*). Là point de récits d'un surnaturel

(1) *Apostelgeschichte*, ch. IV : Wunder und Geistwirkungen, p. 111.

violent comme l'ascension, le miracle des langues, la mort d'Ananie et de Saphire ; là point d'apparitions d'anges qu'on donne pour réelles. Dans les parties des Actes qui racontent les missions de Paul à Thessalonique, à Bérée, à Athènes, ou son séjour à Jérusalem, à Césarée, à Rome, le surnaturel, sans être absent, est encore plus discret. Dans les premiers chapitres du livre, il est au contraire exubérant. D'où vient cette différence dans l'importance et la distribution des phénomènes miraculeux racontés par les Actes? L'explication de M. Harnack est aussi satisfaisante qu'ingénieuse.

Luc est imbu de la croyance au surnaturel. Il voit partout des manifestations de l'esprit. Visions, prophéties, apparitions d'anges, interventions miraculeuses de Dieu lui semblent choses naturelles et courantes. Il associe d'une façon curieuse cette croyance à l'exercice de son art, car l'auteur des Actes est le médecin Luc. Il croit autant à la guérison par la prière que par la médecine. M. Harnack a trouvé un mot topique pour le désigner. Luc est un « christian scientist ». On sait qu'en Amérique existe actuellement une secte nombreuse de gens qui unissent de hautes prétentions scientifiques à une croyance très particulière au surnaturel. Luc serait l'ancêtre dix-neuf fois séculaire de la secte des « christian scientists ». Avec de telles dispositions, Luc était d'une extrême crédulité. Lui-même voyait du miraculeux dans les plus vulgaires incidents, et plus un récit était miraculeux, plus volontiers il l'accueillait. Dans les passages de son livre où il emploie le pronom « nous », il raconte les faits dont il a été témoin. Forcément le surnaturel est sobre dans cette partie; l'auteur ne présente les événements sous ce jour que lorsque son imagination parvient à les revêtir d'un caractère miraculeux; cela n'est pas toujours possible. De là une certaine sobriété dans ces parties de son livre. Pour celles qui racontent les autres voyages de Paul, M. Harnack établit par ailleurs que Luc possédait une excellente source écrite. Luc est scrupuleux. Il s'en est tenu strictement à son document. Celui-ci était avare de récits

miraculeux. Luc l'a été aussi. Enfin M. Harnack pense avoir découvert les informateurs auxquels Luc doit la matière de la première partie de son livre. Ce sont Philippe et Silas. Or, d'après M. Harnack, ces personnages sont encore plus crédules que Luc. Ils vivent entièrement sous « l'influence de l'esprit ». Ce sont des illuminés. Il n'est pas étonnant que les récits qu'ils ont faits à Luc surabondent de miracles.

Je ne sais si M. Harnack a songé à l'effet que produira le lumineux exposé du chapitre dont nous venons de résumer les conclusions. Ce sera certainement d'enlever à l'auteur des Actes ce qui lui reste de crédit. Quelle confiance veut-on que nous ayons en un narrateur aussi crédule? Vous dites qu'il est dépourvu de tout discernement critique, qu'il accepte tout du moment que ses informateurs ont un certain prestige à ses yeux, que même il a un faible marqué pour les récits miraculeux. Dans ce cas, quelle garantie d'exactitude historique nous offre-t-il? Bien plus, il devrait la matière de ses premiers chapitres à deux hommes plus illuminés encore que lui! M. Harnack a beau insister dans les premiers chapitres de son étude sur le nombre des détails chronologiques, topographiques et autres d'une précision et d'une exactitude si remarquables, cela ne suffira pas pour relever le prestige de Luc. L'effet du chapitre que nous avons analysé restera. L'incomparable historien qu'est M. Harnack ruine les thèses de l'apologète d'occasion qu'il se donne l'air d'être dans ses études sur Luc, auteur de l'Évangile et des Actes.

C'est ici, nous semble-t-il, qu'apparaît l'avantage de l'hypothèse que nous avons adoptée. Dans les premiers chapitres des Actes se dissimule un document écrit dont l'auteur a, non sans adresse, inséré les fragments dans son récit et qu'il a fondus dans la trame même de son texte. L'analyse critique nous a permis d'extraire ces fragments du contexte actuel des Actes. Il n'est pas superflu de rappeler que cette opération n'a rien d'arbitraire. Nous n'avons pas fait le départ entre ce qui est à Luc et ce qu'il a emprunté à sa

source, en nous guidant d'après notre sens intime. Nous ne nous sommes pas fié à l'instinct de divination. Nous avons reconnu, à des signes précis, la présence des fragments dont il s'agit dans le texte des Actes. Signes qui consistaient en des différences de fond encore plus que de forme. Ce qui, d'après nous, dénonce dans le texte la coexistence d'éléments disparates, c'est ce fait facile à constater que ce texte contient deux conceptions différentes, inconciliables, du même événement. Averti par cette constatation, nous cherchons, nous examinons, nous comparons. Voilà, croyons-nous, une méthode propre à donner des résultats sûrs. Grâce à l'analyse du texte ainsi faite, nous obtenons un solide fondement historique. Nous pouvons utiliser les premiers chapitres des Actes à bon escient.

Rappelons brièvement le contenu du document de Luc. Il nous apprend que la Pentecôte a consisté en un phénomène de glossolalie, probablement le premier en date et le plus intense. L'essentiel du discours de Pierre se trouvait dans la source. Dans les trois tableaux de l'église, on discerne, si je puis ainsi dire, deux images différentes de ce qu'elle a été dans les premiers jours. La plus sobre a été empruntée à la source. Y figuraient enfin la guérison de l'impotent, l'arrestation de Pierre et de Jean, la prière d'actions de grâces de l'église, l'épisode d'Ananie et de Saphire.

Telles sont les données que nous livre la source de Luc. Il s'agit maintenant d'en marquer l'importance historique. Ce sont les pierres de l'édifice que nous allons essayer de construire.

Commençons par la charpente et la structure extérieure. Quelle a été l'histoire de l'église primitive pendant les premières années ? Revenons au point où nous l'avons laissée à la fin de notre troisième chapitre. Le collège apostolique s'est reconstitué. Une immense allégresse remplit les cœurs. On remémore les souvenirs sacrés de Galilée. On revit en esprit les jours ineffables du ministère de Jésus. On se replace ainsi peu à peu, par le cœur, par la pensée, sous l'in-

fluence du Maître. L'enthousiasme grandit tous les jours. Une certaine exaltation s'empare des disciples. Un jour, c'était au moment de la Pentecôte, la fermentation intérieure fit explosion. Elle se manifesta aussitôt par les premiers accès de glossolalie. Les disciples semblent avoir d'abord été déconcertés, troublés. Qu'est-ce ceci, se disaient-ils. Pierre se montra à la hauteur de l'occasion. Il comprit ce que signifiait l'étrange événement. Avec un sens infiniment juste, il vit qu'il s'agissait d'une manifestation de l'esprit de Jésus. C'était l'heure où cet esprit ressaisissait les disciples et revivait en eux. Il ne se trompait pas. Ce jour-là son autorité dans le conventicule fut définitivement fondée. Sans doute, Pierre jouissait depuis longtemps d'un certain prestige auprès des amis de Jésus. N'avait-il pas été l'un des trois confidents du « Seigneur »? L'exubérance de sa nature l'avait toujours mis en avant. Il est vrai qu'il avait eu, pendant la Passion, une grave défaillance. Mais c'est lui qui avait été honoré de la première apparition. Réhabilitation éclatante. Ce qui acheva de le relever, de le placer au premier rang, ce furent précisément la clairvoyance et la décision dont il fit preuve le jour de la Pentecôte. Les autres hésitaient, s'interrogeaient. Lui, sans hésitation, d'une vive intuition, vit dans l'événement troublant le signe de la présence de l'esprit de Jésus. Il dit tout haut ce jour-là ce que chacun sentait sans pouvoir l'exprimer. D'un mouvement unanime, les disciples saluèrent en lui leur véritable chef.

Sa parole leur apportait un profond soulagement, en les éclairant sur eux-mêmes. Elle leur fit prendre conscience de ce qu'ils ressentaient vaguement. A partir de ce moment, ils se surent en possession de l'Esprit. On devine la force que cela leur donna. Depuis qu'ils étaient de nouveau rassemblés, ils n'avaient cessé de raviver le souvenir de Jésus. Ses paroles étaient leur aliment quotidien. Nous l'avons montré, en faisant cela, ils se replaçaient sous l'influence de leur Maître. Celle-ci avait une vertu particulière pour stimuler les éner-

gies morales, pousser à l'action, réaliser l'idéal évangélique. On pouvait prévoir que le caractère propre de la religion de Jésus serait de se développer, de se propager, de s'épanouir dans tous les sens. De nouveau elle agit sur les disciples; l'impulsion première reprit avec plus de force que jamais.

La propagande à laquelle se livrèrent les amis de Jésus n'eut pas au début le succès éclatant, invraisemblable que lui attribuent les traditions postérieures. Il est certain que ce succès ne fut pas assez considérable pour attirer l'attention des autorités. Dans les hautes sphères, on ignore l'existence même de la secte. Plus tard même, au moment où l'on choisit les Sept, on se réunissait encore tous ensemble dans le même lieu. La propagande semble donc, au début, s'être faite de maison à maison. Elle était encore secrète. Elle s'étendait en dessous. Peut-être est-ce en pensant à ces temps d'obscurité, que l'on répétait la parole : rien de caché qui ne soit révélé; rien de secret qui ne devienne connu. En se propageant, la foi nouvelle devait nécessairement créer des divisions. Dans les familles, on se partageait; les uns goûtaient ces nouveautés, les autres les repoussaient. Nous inclinons à croire que c'est le souvenir de ces discussions familiales qui a inspiré cette parole que la tradition met dans la bouche de Jésus : « Ne pensez pas que je sois venu « pour donner la paix à la terre; ce n'est pas la paix, c'est « l'épée que j'apporte. Car je suis venu pour mettre un « homme contre son père, une fille contre sa mère, une bru « contre sa belle-mère. Les serviteurs d'un homme se trans- « forment en ennemis » (1).

(1) Matth., X, 34 à 36. Ce texte nous semble offrir un bon exemple de la façon dont se greffaient sur des paroles authentiques de Jésus d'autres qui reflétaient les idées ou les sentiments d'une génération postérieure, celle même qui lentement, par l'évocation quotidienne des souvenirs, créa la tradition évangélique. Ainsi ici le mot : οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν ἀλλὰ μάχαιραν donne l'impression d'être authentique. Comparez le mot : πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν (Luc, XII, 49). Il est trop caractéristique, trop original pour avoir été inventé par les épigones. Il est de ces paroles trop frappantes pour qu'on les oublie. On comprend que celle-ci se soit conservée. D'autre part,

Un incident imprévu allait tirer la secte de son obscurité. C'est celui que les Actes nous racontent au chapitre III. La guérison de l'impotent faisait certainement partie de la source de Luc. Personne ne songe plus à nier la possibilité de pareilles cures. Elles s'expliquent par des causes parfaitement naturelles. Dans notre récit se trouvent justement des indications fort nettes sur la façon dont la guérison paraît s'être opérée. L'important dans ces sortes de choses est de savoir l'état moral et même physique à la fois de l'opérateur et du patient. Notre récit nous laisse très bien entrevoir les dispositions de Pierre.

Nous venons de le voir, les âmes étaient fort tendues dans le conventicule. Tous se considéraient comme des inspirés. Dans la chambre haute, on s'excitait les uns les autres ; on s'exaltait. Pierre, avec son tempérament impressionnable, devait subir plus que tout autre le contre-coup de l'exaltation commune. Celle-ci, cependant, n'était pas de nature à troubler, agiter, déséquilibrer. Au contraire, les âmes semblent avoir eu conscience d'être élevées au-dessus d'elles-mêmes, de recevoir un accroissement de force. Ce sentiment leur communiquait une fermeté, une assurance, une décision extrêmes. Tel est Pierre à l'heure où avec Jean il monte au Temple pour la prière du soir. Un mendiant impotent implore sa pitié. Une inspiration soudaine saisit Pierre. C'est justement ce que l'on pouvait attendre de sa nature spontanée, expansive, ardente. Peut-être aussi se souvient-il de la parole qu'autrefois Jésus avait dite en confiant à ses disciples une mission en Galilée : « Guérissez les malades. » Ne possède-t-il pas l'esprit de Christ ? « Regarde-moi », dit-il à l'impotent, « ce que j'ai, je te le donne ; au nom du Messie,

voyez avec quelle facilité pouvait se rattacher à ce mot de Jésus la parole du v. 35. On avait dès le commencement constaté que la propagande avait pour effet de diviser les familles. Confirmation éclatante du mot de Jésus dont le sens dut paraître d'abord obscur. De là à faire dire à Jésus ce qui confirmait son mot, il n'y avait qu'un pas. C'est un de ces enrichissements qu'admet très facilement une tradition orale. Personne n'avait conscience de l'altération plus ou moins profonde qu'on faisait subir à la parole de Jésus.

de Jésus de Nazareth, marche ». Il lui saisit la main, le fait lever. On devine la commotion que reçut l'impotent. Si nous connaissions l'état moral et physique du malade, nous en pourrions mesurer l'effet sur lui. Ce complément d'information achèverait sans doute d'éclairer son cas.

La guérison de l'impotent eut un retentissement considérable. L'étonnement était général. Notez que ceci serait incompréhensible, s'il fallait effacer la distinction que nous avons faite entre le document de Luc et les traditions orales qui l'enveloppent. Les données de celles-ci sont en contradiction directe avec ce qu'on nous raconte ici de l'émotion populaire (1).

Notre source relate ensuite l'intervention de la police du Temple, l'arrestation des deux apôtres, leur comparution devant le Sanhédrin. Ce sont les chefs des grandes familles saducéennes qui président. Ceci est en pleine harmonie avec tout ce que nous savons du gouvernement et de l'administration de Jérusalem (2). La question que posent les juges aux accusés est caractéristique : en vertu de quel pouvoir, de quelle autorité faites-vous ces choses? C'est la question même que l'on posait à Jésus et que l'on avait soulevée au sujet de Jean-Baptiste (3). Le sacerdoce saducéen détenait tous les pouvoirs, concentrait toute autorité. Il ne pouvait souffrir d'autre influence, d'autre prestige, même moral à côté du sien. Un messie populaire, par exemple, lui aurait porté ombrage. De là son attitude vis-à-vis de Jésus. Dans le cas présent, voilà des gens qui agissent sans mandat, qui en un instant s'imposent à l'admiration populaire. Que signifie cela? Le fait de la guérison d'un impotent est tout à fait secondaire. On n'en parle guère au procès.

(1) Comparez III, 10 : ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτόν. . καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ et II, 43 : ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος · πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.

(2) E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, 2e vol., 3e éd., p. 200.

(3) Voir Marc, XI, 27 à 33 ; comparez Jean, I, 19 à 27.

Pierre répond qu'il a soulagé le malade au nom de Jésus de Nazareth. Ceci c'est le coup de théâtre. Le texte des Actes laisse voir très clairement que cette déclaration fut tout à fait inattendue (1). Il semble bien que là-dessus le Sanhédrin se livra à une enquête sommaire (2). Il fallait savoir ce qu'étaient ces hommes. Étaient-ils dangereux? L'enquête apprit que ces gens étaient illettrés, sans doute aussi qu'ils étaient d'une piété exemplaire. A ce titre, ils n'avaient rien d'inquiétant. Ajoutez que la guérison qu'ils avaient opérée leur valait beaucoup de prestige. Il eût été difficile de châtier de si pieuses personnes, et cela pour une action qui prouvait que Dieu leur était favorable. D'autre part, on apprit qu'ils avaient été disciples de Jésus, qu'ils prétendaient que ce personnage était ressuscité. Ceci pouvait être dangereux. Le jugement à rendre s'imposait. Il fallait mettre ces gens en liberté avec l'ordre formel de ne plus parler du crucifié. La belle réponse de Pierre doit être authentique. Elle est trop bien en situation, trop caractéristique de l'homme pour ne pas l'être.

On voit comme tout s'enchaîne bien dans le récit du IIIe chapitre, que tout y est vraisemblable, conforme à toutes les données historiques les plus certaines. Mais pour que ce récit ait toute sa valeur, pour qu'il donne l'impression d'un document vraiment sûr, une condition est nécessaire. Il faut l'isoler des traditions orales dans lesquelles, pour ainsi dire, il baigne actuellement. Soutenez rigoureusement l'unité de rédaction des premiers chapitres des Actes, n'admettez pas l'hypothèse d'une source, et vous verrez reparaître dans ces chapitres les incohérences et les contradictions qui leur enlèvent toute autorité documentaire.

Pierre, par sa décision, par l'acte qu'il vient d'accomplir, par la belle attitude qu'il a eue devant le Sanhédrin est le chef incontesté de la secte. On nomme bien Jean à côté de lui, mais combien effacé est le fils de Zébédée! Pierre repré-

(1) Actes, IV, 13 : ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν. Voir Première partie, p. 53.

(2) V. 13. Notez καταλαβόμενοι et ἐπεγίνωσκον...

sente à ce moment-là les plus ardentes aspirations des disciples de Jésus. Il faut juger l'église primitive d'après l'homme qui l'incarne. A cette heure, la petite communauté déborde d'enthousiasme et d'allégresse. Elle brûle de rendre témoignage à celui qui est ressuscité et qui va bientôt revenir. Les derniers événements l'ont mise en pleine lumière. Aussitôt elle prend un nouvel essor. C'est ce qui découle du fragment de la source que nous avons au commencement du chapitre VI. Ce fragment nous apprend aussi que ce fut parmi les hellénistes que la propagande eut le plus de succès. Rien de plus naturel. Ceux-ci avaient en général plus d'ouverture d'esprit; sans doute aussi, ils étaient moins dépendants du sacerdoce régnant. Bientôt les hellénistes chrétiens seront assez nombreux pour que l'église désigne les Sept. Ici nous rejoignons Étienne et la persécution, qui en éloignant les hommes d'avant-garde, eut pour conséquence de transformer le tempérament même de l'église de Jérusalem.

Comment dépeindre la vie intérieure du conventicule chrétien en ces premières années ? Ce fut vraiment chose unique. Inutile de chercher l'analogue ailleurs. Les collèges funéraires de Rome, les mystères de la Grèce n'offrent avec lui qu'une lointaine ressemblance. Chez les Juifs, les communautés esséniennes font seules penser à l'église primitive. Mais les différences sont si profondes qu'il faut renoncer à les rapprocher. Le plus sûr, c'est de suivre scrupuleusement les données éparses du document de Luc.

Le trait le plus saillant de la première église chrétienne, c'est l'esprit de fraternité. Plus tard on disait des amis de Jésus : ils étaient un cœur, une âme. Rien de plus vrai. L'amour fraternel se traduisait de diverses manières. D'abord par ce que l'on appelait la fraction du pain. On se réunissait pour des agapes en commun accompagnées ou suivies de l'eucharistie (1). Coutume qui certainement rappelait l'un des sou-

(1) Nous ne nous prononçons pas ici sur la question en ce moment débattue de savoir quelle forme pouvait avoir l'eucharistie au début.

venirs les mieux conservés du ministère de Jésus. Puis la source de Luc, au chapitre VI, nous montre l'aide fraternelle organisée de très bonne heure. La communauté se chargeait de l'entretien des veuves. Enfin le plus beau fruit de l'amour fraternel fut l'abandon des biens, non pas obligatoire, mais assez général, au profit de tous. Il est probable que les apôtres donnèrent l'exemple. Pierre paraît s'être entièrement dépouillé (1). D'autres l'imitèrent, notamment Joseph, surnommé Barnabas (2). Les frères avaient sur ce point un sentiment très délicat qui les rendait sensibles à la moindre simulation de fraternité. Un tact particulier les avertissait de l'absence de sincérité. L'homme qui cherchait, par quelque acte ostentatoire, à se donner l'apparence d'un désintéressement fraternel exceptionnel ne les trompait pas. Il était bientôt démasqué, expulsé. Tel semble être le sens de cet étrange épisode d'Ananie et de Saphire qui faisait presque sûrement partie de la source de Luc. Rechercher quelle fut la part de réalité dans ce récit est illusoire. Prenons-le plutôt, comme nous le faisons, pour un document précieux de l'esprit qui régnait dans la secte. L'abandon des biens, fruit de l'amour fraternel, a dû être assez largement pratiqué. Plus tard, on s'imagina qu'il fut de règle. Luc certainement l'a cru. C'est sans doute à cette idée que l'on doit le mot attribué à Jésus : vendez vos biens et les donnez en aumône. Il est à remarquer que c'est Luc qui rapporte cette parole. Comme si souvent, la tradition semble avoir pris une déclaration particulière de Jésus pour lui donner un sens absolu et général.

Un autre trait que le document n'indique pas explicitement, mais qui certainement distinguait les frères, c'était une parfaite pureté de mœurs. La moralité juive était alors bien supérieure à celle des païens. Les disciples en ont naturellement hérité. Ils l'ont rendue encore plus stricte. Le Nou-

(1) Voir la Première partie, p. 46.
(2) Actes, IV, 36, 37.

veau Testament tout entier en fait foi. Nous avons dans la tradition évangélique une indication très nette à cet égard. Jésus avait flétri tout ce qui ressemble à une atteinte à la foi conjugale (1). Il avait notamment condamné ces répudiations arbitraires ou injustes qu'on se croyait permises en un temps où la femme n'avait aucun droit. Ici encore, en s'appropriant une parole du Maître, qui visait des cas particuliers et précis, on l'érigea en principe absolu (2). On en vint un peu plus tard à déclarer que l'ancien et le diacre devaient être monogames, dans le sens que les noces uniques leur étaient seules permises (3). Encore un pas, et au IIe siècle on condamnera absolument les secondes noces (4). Ce rigorisme paraît s'être spontanément développé. Jusqu'à Tertullien, il n'accuse aucun mélange d'ascétisme oriental, du moins dans la grande église (5).

Les frères se firent bientôt une grande réputation de piété. Ils pouvaient passer pour des dévots. Ils fréquentaient assidûment le Temple. On les y voyait aux heures de prière. Ils s'adonnaient entre eux à de pieux exercices. Le livre des Actes nous a conservé une oraison que l'église aurait prononcée à l'occasion de la mise en liberté de Pierre et de Jean (6). On y relève des réminiscences des psaumes. Elle rappelle même d'une manière frappante la prière du roi Ézéchias. Cela est surtout sensible lorsque l'on compare les Actes au texte grec de cette prière. On est allé jusqu'à supposer que l'oraison de l'église a été calquée sur la prière du roi. Il est certain qu'elle est imprégnée d'expressions familières à la piété hébraïque et juive. Que dis-je? Elle en a l'esprit. Elle rappelle beaucoup plus l'Ancien Testament que

(1) Matth., V, 27, 28.
(2) Matth., V, 32; Luc, XVI, 18.
(3) I Timoth., III, 2, 12.
(4) Tertullien; Les Montanistes.
(5) Ce mélange n'existe encore que chez les gnostiques. Voir Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IIIe livre.
(6) Actes, IV, 23 à 31.

les prières de Jésus. C'est précisément pour cette raison qu'elle nous paraît authentique, autant que peut l'être une prière que l'on a rédigée de mémoire. Les premiers disciples restaient profondément juifs, leur attachement même au culte national le prouve. Nous le verrons à d'autres signes encore. Cette prière est donc en harmonie intime avec leurs sentiments, avec la nature même de leur piété. Pourquoi alors la déclarer inventée de toutes pièces par Luc ?

Ce que la source de Luc vient de nous apprendre de la vie intérieure des amis de Jésus indique une extrême tension des sentiments. Les cœurs sont moralement très haut. Il ne faudrait pas, cependant, prendre les frères pour de simples illuminés. Ils ont une fermeté d'âme, une possession d'eux-mêmes — que l'on songe à Pierre — qui dénotent la santé morale. Aucun soupçon de détraquement. Si tendus qu'ils soient, ils n'ont pas encore franchi la limite qui sépare l'enthousiasme de l'exaltation, le mysticisme de l'état morbide. Il n'est pas rare qu'une telle intensité des sentiments religieux s'accompagne de phénomènes particuliers. C'est ce qui arriva dès le jour de la Pentecôte. Visions, prophéties, glossolalie, dons de guérisons, communication de l'esprit par l'imposition des mains suivie de ses manifestations spéciales, rien de plus fréquent parmi les frères. On faisait le plus grand cas de ces charismes. N'en obtenir aucun passait pour une preuve que l'on n'avait pas encore reçu l'esprit (1). Là était justement le péril. A trop rechercher les dons extraordinaires, on risquait de perdre l'équilibre intérieur, de devenir la proie de l'illuminisme. De la vision béatifique à la démence, il n'y a qu'un pas. C'est ce que Paul avec un admirable bon sens comprit plus tard. Lui qui s'y connaissait en charismes et qui en savait les périls, s'efforce à Corinthe de contenir et de tempérer les exercices de glossolalie (2). A Jérusalem, l'effervescence première passée, les

(1) Actes, XIX, 1 à 6.
(2) I Corinth., XIV.

charismes devinrent, semble-t-il, plus rares. La piété plus juive que chrétienne qui prévalut de plus en plus dans l'église, n'était pas favorable à l'exaltation des sentiments, aux ardeurs du mysticisme.

Les disciples étaient des simples d'esprit ; on les disait illettrés (1). Ils avaient, cependant, quelques idées. On peut même parler d'un certain enseignement catéchétique dont le besoin dut se faire sentir de très bonne heure. Nous en avons l'essentiel dans les deux premiers discours de Pierre (2). On a vu les raisons que nous avons d'estimer que le fond en est authentique. Peu importe la forme qu'avaient ces discours dans le document de Luc. Ils résument, à quelques réserves près, l'enseignement de la primitive église, comme le discours d'Étienne résume sa prédication.

Les disciples ont naturellement commencé par être de simples témoins. Ils ont affirmé que Jésus était ressuscité, qu'il était le Messie. Mais il fallait le prouver par les Écritures. Il est certain que, même dans de simples conversations, les amis de Jésus ont dû recourir à ces sortes de preuves. A ce point de vue, les discours de Pierre sont exactement ce qu'exigeaient les circonstances. On prouvait donc par les Écritures que le Messie devait souffrir, mourir et ressusciter. Ces preuves devinrent bientôt stéréotypées. On n'eut qu'à les enrichir, les préciser, pour qu'elles devinssent ce qu'elles sont dans les plus anciens documents chrétiens.

Mais que pensaient ces premiers chrétiens de Jésus lui-même? Qu'était-il à leurs yeux? Dans les discours de Pierre, dans l'oraison de l'église, un mot (ou ses équivalents) revient sans cesse. On appelle Jésus le serviteur de Dieu (3). C'est

(1) Actes, IV, 13 : καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν.

(2) Actes, II, 14 à 36 ; III, 12 à 26.

(3) Actes, III, 13 : ὁ θεὸς... ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν ; v. 26 : ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ; IV, 27 : ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας... Dans le premier discours les expressions sont encore plus éloignées de toute christologie. L'idée est que Jésus est un homme élevé par Dieu à la dignité de Messie : Actes, II, 22. Même idée, v. 36 : κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν...

au second Ésaïe que l'on a emprunté ce terme. Jésus était pour ces chrétiens simplement le Messie. Dieu l'avait choisi, lui avait conféré des pouvoirs exceptionnels, enfin l'avait ressuscité. On était à cent lieues d'une conception christologique. On n'avait aucune idée d'un Christ préexistant, actuellement transcendant. Rien de la doctrine paulinienne ou johannique.

En quoi consistait l'œuvre du Messie? Cela est nettement indiqué à la fin du deuxième discours de Pierre. Il est venu pour restaurer Israël, accomplir les promesses de Dieu faites aux patriarches. Cette œuvre peut encore se faire. Israël n'a qu'à se repentir de ses péchés. Il n'est pas question du salut des individus. Pierre s'exprime exactement comme le ferait un Israélite imbu de la piété de l'Ancien Testament. Encore un trait dont l'authenticité ne peut être mise en doute. Si Luc, le disciple de Paul, n'avait pas eu sous les yeux le canevas du discours de Pierre, s'il eût été libre de le composer au gré de son inspiration, il aurait présenté l'œuvre de Jésus de tout autre façon.

Nous en avons déjà fait la remarque, les disciples attendaient d'un moment à l'autre le retour du Maître. Il est très probable que cette conviction se fondait sur une parole authentique de Jésus. Voulait-elle dire tout ce que comprirent les disciples? C'est bien douteux. On comprend qu'après les grands événements de la fin, les disciples se soient emparés de cette parole avec passion. Il était si consolant de penser qu'il allait revenir bientôt! N'avait-on pas dans ses apparitions l'avant-goût du prochain retour? Ils se mirent donc à rêver de la fin et à vivre dans l'attente. Cette conviction devait nécessairement exercer une influence profonde sur l'idée qu'ils se faisaient du Royaume de Dieu. Celle-ci se transforma en une conception tout eschatologique. Le Royaume devint exclusivement chose de l'avenir. Il allait se produire tout prêt et complet, par un coup de théâtre. A cette vision du Royaume se rattachèrent bientôt toutes les idées de l'apocalyptique courante. Les chrétiens en vinrent

bientôt à partager, sans notable changement, les idées de leurs compatriotes sur l'avenir. Le rêve chrétien ne différait plus du rêve juif (1).

Les disciples nous ont rendu un service capital. Ils ont conservé, transmis les souvenirs de Jésus. Ils ont été les premiers dépositaires des traditions évangéliques. Celles-ci sont issues de leurs entretiens. La question est de savoir s'ils ont été de fidèles gardiens du dépôt qui leur fut confié, s'ils ont conservé intacts les souvenirs de leur Maître ou s'ils les ont altérés et déformés à l'image de leurs préjugés, de leurs idées, de leurs tendances.

Question infiniment complexe et délicate que nous n'avons pas à traiter ici. Qu'on nous permette, cependant, deux observations qui découlent de notre étude même. Les souvenirs de Jésus se sont cristallisés, si l'on peut ainsi dire, en des traditions orales. Une tradition orale est nécessairement mouvante. C'est une pâte molle qui reçoit l'empreinte des générations successives. Il faut donc admettre d'emblée que les traditions relatives à Jésus ont subi des modifications. Toute la question est de savoir dans quelle mesure s'est faite l'altération inévitable. Or ce qui est certain, c'est que les chrétiens de Jérusalem ont conservé des parties entières de l'héritage de Jésus sans en comprendre le sens et la portée. Certaines de ces parties allaient même à l'encontre de quelques-unes de leurs tendances les plus fortes. L'histoire d'Étienne nous a donné de ce fait un mémorable exemple. Il s'est visiblement inspiré de la prédication anti-pharisaïque de Jésus. Où l'a-t-il trouvée? Dans la tradition naissante, dans la bouche même des pieuses gens qui édifiaient Jérusalem par leur dévotion. Ceux-ci avaient donc retenu les invectives dont Jésus accablait les Pharisiens, les paraboles qui dénonçaient ces

(1) On le voit, nous pensons que l'idée primitive du Royaume, celle de Jésus lui-même a subi une altération involontaire, inévitable. Nous estimons qu'elle était originale, et pour cette raison même n'a pas été comprise. En effaçant cette originalité, il nous semble qu'une certaine école commet une double erreur — psychologique et historique.

aveugles conducteurs d'Israël, et même les incidents qui l'avaient mis en opposition violente avec les représentants attitrés du judaïsme ! Cette étonnante ténacité de souvenirs qui ne s'accordaient guère avec leurs sentiments intimes ne s'explique que par le culte que l'on vouait au Maître. Il est naturel que dès la première heure, on ait eu la superstition de ses paroles. Cela suffisait pour les protéger.

Malgré tout, les altérations étaient inévitables. Seulement ce qu'on peut encore affirmer, c'est qu'elles n'ont pas été arbitraires. Elles semblent avoir surtout consisté en généralisations de paroles authentiques. On ne se souvenait plus de l'occasion particulière où telle parole avait été prononcée ; on en perdait du coup le sens précis ; on lui prêtait forcément un sens absolu. Quoi de plus naturel dès lors que, sur cette parole détachée de tout ce qui en fixait la vraie signification, on ait greffé tout un développement parfaitement étranger à Jésus ! C'est ainsi que se firent de nombreuses infiltrations d'idées postérieures dans l'enseignement même de Jésus. Encore ne faut-il pas oublier que ces importations se rattachaient à des paroles authentiques, et en fin de compte ne sont que des interprétations plus ou moins justes de la pensée de Jésus. Ici encore la superstition même dont les souvenirs du Maître étaient l'objet s'opposait à l'introduction dans la tradition de trop fortes nouveautés. On peut estimer que cela dura pendant l'âge apostolique tout entier.

L'aperçu des idées et des croyances de l'Église primitive qu'on vient de lire est nécessairement imparfait. Nos sources d'information sont ou trop peu abondantes ou pas assez anciennes pour que nous puissions avoir une idée complète de ce qu'ont pensé, enseigné, senti les premiers disciples. En suivant strictement le document de Luc, c'est-à-dire un document plus ancien que les Actes, un document qui ne peut guère être plus récent que les premières épîtres de Paul, puisqu'il s'arrête à la fin du premier voyage missionnaire de Barnabas et de Paul, nous pouvons croire que notre esquisse est au moins exacte, si elle est incomplète.

Le document de Luc nous permet d'entrevoir encore un point qui n'est pas sans importance. Dès les premiers jours, deux tendances différentes s'accusent au sein de la primitive église. D'un côté on regardait au passé. On lui restait attaché de cœur. La piété des frères conservait un caractère profondément traditionnel. On avait le langage et les habitudes religieuses du judaïsme. D'un autre côté, on subissait au plus haut point l'impulsion de Jésus ressuscité dans les âmes. On sentait un besoin irrésistible d'expansion. Un je ne sais quoi poussait les chrétiens à crier leur foi sur les toits. De cette pression intérieure pouvaient facilement naître de vastes ambitions missionnaires. Il est certain que les frères — songeons à Pierre — rêvèrent de propagande et s'y livrèrent avec ardeur. Cependant, pas au-delà de certaines limites. Ils ne songèrent jamais à prêcher les païens. « N'allez pas aux païens, n'entrez pas dans une ville de Samaritains », faisaient-ils dire à Jésus. Ce qui les retenait, c'était le respect qu'ils avaient du judaïsme, des autorités. Ajoutons aussi, ce fut leur amour profond d'Israël. Quelle différence à cet égard entre l'attitude de Pierre et celle d'Étienne! Le premier excuse presque le meurtre de Jésus, celui-ci dénonce Israël avec violence. Différence que nous tenons pour fort authentique. Ne dites pas que Luc, obéissant à son très réel besoin de conciliation, a probablement atténué les paroles de Pierre. Pourquoi alors n'a-t-il pas corrigé la violence de celles d'Étienne? Il n'a pas eu à modifier le discours de Pierre, parce qu'il était en effet plein de respect pour Israël et ses chefs. Il n'a pas adouci celui d'Étienne, parce qu'il ne le pouvait pas. Ce qui l'a lié dans l'un et l'autre cas, c'est qu'il suivait une source écrite.

Ainsi les apôtres et les disciples étaient profondément israélites. Sans doute, comme les meilleurs de leurs compatriotes, ils croyaient à la conversion finale des païens. Mais fidèles à une tradition qui remontait aux prophètes de l'exil, ils pensaient que les païens viendraient à Israël régénéré, qu'ils s'affilieraient au peuple élu, sans doute aussi que

Jérusalem serait le centre du monde. Jamais ne serait sortie du sein de l'église primitive l'idée des grandes missions de Paul. On comprend qu'avec de tels sentiments, les frères n'aient pas vu l'attitude d'Étienne sans étonnement. Son glorieux martyre fit oublier le scandale. Encore moins l'église de Jérusalem pouvait-elle admettre l'apôtre Paul et ses missions. Fatalement les préjugés héréditaires, si profondément enracinés dans ces âmes, devaient prendre le dessus. Un jour vint où l'église primitive prit cette figure en quelque sorte hiératique qui fut la sienne, lorsque Jacques, frère du Seigneur, devint son chef.

Nous appelons le conventicule des amis de Jésus une église. Ce terme est en réalité impropre. La première communauté chrétienne n'a rien d'une église. Elle n'a pas de sacerdoce, pas même de gouvernement ecclésiastique. Les Douze n'ont jamais été un comité directeur. Ils sont aussi effacés que possible. La tradition ecclésiastique postérieure elle-même n'a pas réussi à les tirer de l'ombre. L'autorité de Pierre a été toute morale. Quels rites, quels sacrements avait-elle? Baptême, eucharistie ne sont pas encore des sacrements; l'eucharistie est peut-être encore en voie de formation. Il faut donc se garder de comparer la communauté primitive avec ce que nous appelons l'Église. En réalité, c'est une société ou association. C'est un conventicule de messianistes. Ils croient que Jésus est le Messie. Ils vivent dans l'attente de son retour. En attendant le grand jour, ils passent leur temps à prier, à évoquer son souvenir, à s'édifier en remémorant ses actes et ses paroles. Les charismes de l'esprit entretiennent, exaltent leur foi. Tel fut le berceau du christianisme. « Ne méprisez pas les petits commencements », dit la Sagesse hébraïque.

TROISIÈME PARTIE

LES ÉGLISES PAGANO-CHRÉTIENNES

Après tant d'études consacrées aux origines du christianisme, on peut considérer comme acquis que les apparitions ont joué un rôle décisif dans la reconstitution du collège apostolique. Si les disciples n'avaient pas cru voir le Ressuscité, jamais ils n'auraient songé à se rassembler de nouveau ; ils ne se seraient pas repris à croire en lui ; ils n'auraient pas été saisis de cet enthousiasme et de cette allégresse qui devaient produire l'explosion de la Pentecôte. A partir de ce moment, Jésus est réellement redevenu vivant pour eux; il a reconquis son empire sur eux ; son action particulière, alimentée, fécondée par leurs souvenirs, recommence à les dominer. De là leur organisation en une société que nous appelons église. Nous en avons retracé l'histoire jusqu'au jour où elle se fige en une attitude qu'elle gardera jusqu'à son extinction.

Ce que nous avons fait pour l'église de Jérusalem, il faut le faire pour les églises pagano-chrétiennes. Les unes, ce sont les plus nombreuses, ont été fondées par Paul. D'autres, comme Antioche ou Rome, doivent leur existence à des chrétiens anonymes. Elles ont toutes un trait en commun. Aucune n'a été la création de Jérusalem. L'église primitive n'a aucune part dans la propagation du christianisme en

dehors de la Palestine. Bien loin de là, ses tendances y étaient directement opposées.

Il s'ensuit que les problèmes que soulève la formation d'une société chrétienne ou église à Jérusalem se posent également en ce qui concerne les églises pagano-chrétiennes. Il nous faut donc reprendre les mêmes questions. Demandons-nous pourquoi, ici encore, sur un tout autre terrain, le christianisme revêt cette forme que nous appelons une église, comment est née l'idée missionnaire, comment la religion de Jésus s'est implantée dans le monde païen, et quelles ont été les premières phases de son développement (1).

(1) Nous estimons qu'il n'est pas nécessaire de consacrer un chapitre spécial à l'examen des sources dont nous ferons usage dans cette partie. Ici nous sommes sur un terrain solide. En effet, pour l'étude des origines et de la première histoire des églises pagano-chrétiennes, nous avons : 1° *le document de Luc.* C'est l'excellente source qui paraît provenir d'Antioche dont l'analyse critique a dégagé les fragments dans la première partie des Actes. Elle se continue jusqu'à la fin du chapitre XIV. Nous en avons fait l'étude dans notre première partie. Nous y renvoyons le lecteur. Cette source nous éclairera sur les origines des églises pagano-chrétiennes. 2° le document ou *journal du témoin oculaire* dont tant de fragments se trouvent dans la seconde partie des Actes. Nous avons dit ce que nous en pensons (p. 93). Il ne nous servira pas beaucoup, puisque les voyages de Paul sont en dehors de notre sujet. Il n'était pas nécessaire d'en faire ici une étude détaillée. 3° *les épîtres* de l'apôtre Paul, notamment, les Galates, les Corinthiens, les Romains, la 1re aux Thessaloniciens, les Philippiens. Ces lettres seront notre principale source. On pouvait croire que la question d'authenticité ne se posait plus à leur endroit. L'école de Baur avait toujours admis celle des quatre grandes épîtres, et ses derniers représentants, comme Weizsäcker, Pfleiderer, aux quatre ajoutaient la 1re aux Thessaloniciens et les Philippiens. Dans les derniers temps, toute une école de critiques, l'école hollandaise, a contesté l'authenticité même des Galates, des Romains. Cette tentative pour ébranler une opinion dès longtemps acquise n'a pas eu de succès. En général, on l'a écartée comme fantaisiste. Il est, cependant, désagréable de savoir que des gens du métier s'inscrivent en faux contre une opinion qui paraissait acquise. On s'y appuie avec moins d'assurance. On ne se défend pas d'une certaine inquiétude. Ecarter d'un mot hautain le trouble-fête ne suffit pas pour rassurer.

M. Clemen, dans son grand ouvrage sur l'apôtre Paul, a examiné à fond et jusque dans l'infime détail l'opinion soutenue par l'école hollandaise. Il en a scrupuleusement reproduit les arguments et les a discutés avec la plus grande impartialité et un rare bon sens. Nous ne croyons pas nécessaire de refaire ici ce travail. Qu'il nous soit permis simplement d'indiquer les princi-

pales raisons que nous avons d'écarter l'opinion de cette école. Elle part de cette idée, qu'étant donné la christologie des épîtres pauliniennes, il est impossible que des écrits exposant cette christologie aient vu le jour du vivant de Paul. Cette idéalisation de la personne historique de Jésus suppose une longue évolution. Le fait que l'on signale peut paraître étrange; il soulève un problème complexe et délicat, mais l'étonnement qu'il nous cause n'est pas une raison suffisante pour rajeunir les épîtres de Paul de plus d'un demi-siècle, quand tant de raisons concordantes prouvent qu'il en est bien l'auteur et qu'il les a écrites dans des circonstances très précises.

Nos critiques s'efforcent naturellement de nous convaincre que la situation historique que suppose chaque épître n'est pas celle que nous imaginons, qu'elle est pleine d'incohérences qui prouvent qu'elle a été imaginée, inventée pour servir de cadre à une épître supposée. Ils s'appliquent ensuite, par l'analyse critique des épîtres, à démontrer qu'elles sont faites de morceaux hétérogènes, que les développements ne s'enchaînent pas, que les raccords et les sutures se trahissent partout. A notre avis, ceci c'est le comble. S'attaquer à la solide trame du style le plus personnel qui soit, cela dépasse la mesure. Essayez donc le même procédé sur le style de Pascal. C'est absurde. Nos critiques nous offrent un exemple frappant de ce que nous n'avons cessé de répéter : l'analyse littéraire qui essaie de discerner les diverses provenances d'un texte est de mise lorsqu'il s'agit de textes composites, où la variété des styles et des formes est évidente, comme le Pentateuque; elle ne s'applique pas aux écrits dont le style est personnel et d'une unité de forme bien marquée.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT EST NÉE L'IDÉE MISSIONNAIRE

Quoi de plus naturel que les chrétiens aient voulu propager leur foi? Le prosélytisme n'est-il pas de l'essence même des grandes religions? Ne semble-t-il pas que la question qui figure en tête de ce chapitre ne soit superflue? Qu'on y réfléchisse, cependant, elle apparaîtra beaucoup plus complexe qu'on ne le suppose.

On a vu, dans cette étude même, que l'idée d'évangéliser les païens, les Grecs, ne pouvait naître à Jérusalem. L'église primitive ne réalisait aucune des conditions nécessaires à son éclosion. Les gens qui ont les premiers converti des Grecs, n'ont pas eu pour les encourager l'exemple de l'église apostolique. Ils ne pouvaient invoquer de précédent. Ils ont agi à leurs risques et périls. N'alléguez pas l'exemple du judaïsme à défaut de celui de Jérusalem. Inutile de rappeler le zèle de prosélytisme dont faisait preuve alors le pharisaïsme (1). Il est vrai que, une fois lancé, le christianisme a marché dans le sillon du judaïsme hellénistique. Ses premiers pas ont suivi la voie tracée avant lui. Puis dès que les forces lui sont venues, il a frayé tout seul sa route à travers

(1) Voir le mot de Jésus, Matth., XXIII, 15.

le monde. Au début, l'idée d'imiter le judaïsme n'a pu lui venir. Une telle ambition eût été absurde. De grâce, ne comparons pas le judaïsme déjà ancien, doté d'une loi, d'un culte, d'un enseignement, bref très fortement organisé, au jeune christianisme encore amorphe, ne se connaissant même pas. Comment les simples gens qu'étaient alors les chrétiens auraient-ils pu songer à rivaliser sur le théâtre du monde avec le judaïsme? Ni l'imitation, ni des précédents qui n'ont pas existé n'expliquent l'éclosion, à un moment donné, de l'idée missionnaire. Il faut chercher ailleurs.

Antioche a été le berceau de cette grande idée. Fort heureusement nous avons dans les Actes des textes qui nous renseignent sur l'introduction du christianisme dans cette ville. Ils nous apprennent aussi ce qu'était l'église qui s'y fonda. Ces textes font partie de la source de Luc et, l'on s'en souvient, ce document paraît venir d'Antioche même. Quelles meilleures garanties de vérité pouvons-nous souhaiter?

Nous reproduisons en entier le premier de ces textes : « Ceux donc que dispersa la persécution dont Étienne fut « l'occasion parvinrent jusqu'en Phénicie, en Chypre, à « Antioche. Ils n'annonçaient l'évangile qu'aux Juifs. Parmi « eux se trouvaient des hommes originaires de Chypre et de « Cyrène. Arrivés à Antioche, ils parlèrent aussi aux Grecs, « leur annonçant le Seigneur Jésus. La main du Seigneur « était avec eux. Aussi, nombreux furent ceux qui crurent et « se convertirent au Seigneur. La nouvelle en parvint aux « oreilles de l'église de Jérusalem. On dépêcha Barnabas à « Antioche. Lorsqu'il arriva et qu'il fut témoin de la grâce « de Dieu, il se réjouit; il les exhortait tous à persévérer « d'un cœur bien résolu dans leur attachement au Seigneur. « Car c'était un homme excellent, plein du saint esprit et de « foi. Un nombre considérable de gens s'attachèrent au Sei- « gneur. Il (Barnabas) se rendit à Tarse pour y rechercher « Saul. L'ayant trouvé, il l'amena à Antioche. Il advint « qu'ils collaborèrent ensemble dans l'église pendant une « année entière; ils instruisirent beaucoup de gens. C'est à

« Antioche que pour la première fois les disciples s'appe-
« lèrent chrétiens (1). »

Ainsi ce sont des chrétiens originaires de Chypre et de Cyrène qui ont introduit le christianisme à Antioche, qui y ont fondé une église. Ce sont des Juifs hellénistes. Ils viennent de Jérusalem. Ils fuient la persécution. Ils sont de l'entourage d'Étienne (2). Il est infiniment probable qu'ils lui doivent leur conversion. Ils sont un des fruits de sa prédication dans les synagogues hellénistiques de Jérusalem. A Antioche, ils font de la propagande. Ils s'adressent d'abord aux Juifs. Mais bientôt ils s'abouchent avec des Grecs ! En tout ceci, ils se montrent vrais disciples d'Étienne. Ils ont son ardeur ; il leur faut propager leur foi. Ils ont son esprit. Ils n'ont pas la superstition du judaïsme. Ils en sont probablement fort détachés. La mort de leur chef, la persécution les ont tout à fait désabusés. Cependant ceci n'est encore qu'affaire de sentiment. Ils n'ont pas de doctrine relative aux rapports du judaïsme et du christianisme. Leur sentiment de l'indépendance de leur foi n'a rien de paulinien, il ne l'est pas plus que celui d'Etienne ; sans doute moins. La preuve, c'est qu'ils ont fait de la propagande d'abord parmi les Juifs. N'attribuez pas ce trait à l'auteur des Actes. Il appartient à la source. Manifestement ils ne songeaient pas d'abord à se tourner vers les Grecs. Ils y ont été amenés sans presque s'en rendre compte. Ils ont fait ce pas décisif simplement, naïvement. Naturellement ils y ont été puissamment aidés par leur détachement du judaïsme.

Ce qui prouve encore combien imprévue et spontanée a été la propagande parmi les païens, c'est l'attitude de l'excellent Barnabas. Cet homme est tout cœur. Il vient de Jérusalem pour voir ce qui se passe. Il est peut-être alarmé.

(1) Actes, XI, 19 à 26. Voir notre analyse p. 72. Tout le monde s'accorde à attribuer ce texte à une source écrite, aussi bien M. Harnack que MM. Weiss, Spitta, etc.

(2) Point que nous pensons avoir établi p. 74. C'est aussi le sentiment de M. Harnack, *Apostelgeschichte*, p. 135.

Il arrive; il prend contact avec les néophytes; il constate les effets de leur conversion; il y sent l'œuvre de la grâce de Dieu, dit fort bien le vieux document. Il oublie ses préjugés; il se réjouit; il est même si heureux de ce qu'il voit qu'il ne quitte plus Antioche; il se met à son tour à évangéliser comme les autres. N'est-il pas évident que Barnabas a simplement obéi au mouvement de son cœur? Certes il n'a pas songé à se mettre en règle avec les principes.

On aime cette spontanéité, mais elle n'était pas sans péril. En effet, lorsque plus tard les judéo-chrétiens de l'entourage de Jacques vinrent à Antioche, ils n'eurent pas de peine à effrayer Barnabas, à lui faire honte de s'asseoir à la même table que des incirconcis, fussent-ils chrétiens. On ne se laisse pas si facilement ébranler quand on a des principes. Paul dans la même occasion le montra bien. Le cœur est sujet aux soudaines fluctuations. C'est ce qui arriva au bon Barnabas. Pierre donna aussi le même spectacle. Homme de sentiment, comme Barnabas, il s'était laissé gagner par la chaleur chrétienne qui régnait à Antioche. Lui aussi oublia un instant ses préjugés héréditaires. Un mot suffit pour l'y ramener, tant il est vrai que dans toute cette affaire, il avait obéi beaucoup plus à son cœur qu'à sa raison. Paul seul fait exception, parce que seul il avait raisonné sa foi. Nul doute que les chrétiens qui, à Antioche, évangélisèrent pour la première fois quelques Grecs, obéirent uniquement à l'impulsion de leur cœur. Dans leur simplicité, ils accomplirent un acte d'incalculable portée; ils ouvrirent au christianisme les voies de l'avenir!

Mais est-ce bien à Antioche que fut franchi le pas décisif? Philippe n'avait-il pas déjà propagé sa foi en Samarie? Les Actes ne le donnent-ils pas clairement à entendre? Qu'on veuille bien ici se souvenir des résultats de notre analyse critique. Les récits dont Philippe est le héros appartiennent à la tradition orale. Nous n'avons aucune preuve, aucune indication même que Luc les ait trouvés dans un document écrit. C'est aussi le sentiment de M. Harnack. Nous admet-

tons volontiers le fait même qu'atteste la tradition. Philippe a réellement osé évangéliser les Samaritains. N'était-il pas helléniste comme Étienne? Nous l'avons déjà dit, il est infiniment probable qu'il a subi son influence. Le fait même dont témoigne la tradition le prouve. Mais à quel moment s'est-il décidé à faire de la propagande en Samarie? Est-ce vraiment au lendemain de sa fuite de Jérusalem? A-t-il devancé les initiateurs du christianisme à Antioche? Impossible de le savoir. Ce qui est important, c'est que dans les deux cas, à Antioche comme en Samarie, ce sont des amis d'Étienne qui les premiers ont rompu le cercle enchanté du judaïsme et inauguré l'évangélisation du monde païen. C'est du martyr que ces simples ont reçu l'impulsion; sa parole les avait affranchis, en même temps qu'elle leur avait mis au cœur son brûlant enthousiasme (1).

Peut-on conjecturer ce qu'a été cette église d'Antioche dont le document de Luc nous a révélé les commencements obscurs? Nous le pensons. Nous n'avons qu'à nous laisser guider par le document.

L'église d'Antioche est la vraie fille spirituelle d'Étienne. Elle a hérité de son esprit. Dès les premiers jours, elle fait preuve du même enthousiasme religieux, de la même ardeur à répandre sa foi. Ses actes, nous allons le voir, en sont

(1) Nous ne mentionnons pas l'épisode de Corneille qui ferait croire que Pierre a été de son côté un initiateur. Notre raison est que nous considérons le récit de cet épisode comme la partie la plus faible des Actes. Voyez notre analyse, p. 83. Il s'agit là de traditions tout à fait secondaires et très sujettes à caution. A ce propos, disons que nous ne comprenons pas que M. Harnack se montre si indulgent pour ces traditions, ni surtout qu'il les accouple aux traditions bien supérieures dont Pierre est le héros dans les premiers chapitres. Nous avons insisté sur la différence. Il semble que la seule raison qui ait décidé de l'opinion de M. Harnack, c'est que ces traditions se rattachent à Jérusalem. Mais cela prouve-t-il qu'elles fissent partie du même groupe de traditions que celles des premiers chapitres? On a pu raconter à Jérusalem des récits de valeur très différente et d'âge aussi très différent. Ceux des premiers chapitres sont excellents, M. Harnack en convient. Ceux du chapitre X sont très inférieurs. Observation qui est toute en faveur de notre hypothèse, à savoir que les premières se trouvaient dans une source écrite. Voyez l'ouvrage cité, p. 124, 139, 140, 142, 150.

le gage éclatant. Il est permis de croire que l'attachement passionné qu'Étienne vouait à Jésus s'est transmis aux chrétiens d'Antioche. Le Jésus de la tradition orale était l'âme et le centre de leur foi. On respirait son esprit à Antioche. C'est là que celui-ci produisait ses plus beaux fruits. Pureté des mœurs, belle vie de famille, mansuétude envers les subalternes, douceur, patience, aménité, et par dessus tout une cordiale fraternité, voilà ce qui faisait le charme irrésistible de la petite société chrétienne d'Antioche. C'est aux agapes que se faisait le mieux sentir ce qu'elle avait d'exquis et de séduisant. Nul n'y résistait. Barnabas, Silas, Pierre se laissèrent gagner l'un après l'autre. Que ces belles âmes aient subi le charme, c'est la preuve de la supériorité morale de cette église. C'est aussi la preuve que la sorte de bonté qu'on y éprouvait était bien de la nature de celle de Jésus. C'est par là que Pierre sentit remuer ses entrailles mêmes.

Comme dans toutes les églises chrétiennes de l'âge apostolique, à Antioche on lisait assidûment les Écritures dans la version des Septante. On y cherchait les preuves de la messianité de Jésus. Il est permis de croire qu'on y puisait aussi le sentiment que les disciples de Jésus étaient le véritable Israël, désormais le légitime héritier des prophètes. Ce fut plus tard l'un des sentiments les plus puissants du paganochristianisme. Pourquoi ne l'aurait-on pas déjà éprouvé à Antioche? Quoi de plus propre à l'inspirer que le souvenir de la prédication d'Étienne?

A tout prendre, l'église d'Antioche rappelle étonnamment l'église de Jérusalem des premiers jours, avant que la persécution l'eût dépouillée de ses éléments les plus ardents. A une différence près. A Antioche, on comptait des Grecs, bientôt probablement aussi nombreux que les chrétiens d'origine juive. Cela suffisait pour donner à l'église une autre physionomie. On ne pouvait la prendre pour une variété de judaïsme. En effet, au bout de quelque temps, le public inventa pour les disciples de Jésus une appellation spéciale.

« C'est à Antioche », nous dit le document, « que les disciples reçurent pour la première fois « le nom de chrétiens ».

On a soutenu récemment que ce terme était un quolibet donné par dérision aux disciples (1). Nous avouons ne pas voir en quoi consiste la raillerie. Si l'on avait voulu, à Antioche, se moquer des chrétiens, on les aurait appelés plutôt Galiléens, comme on disait Béotiens en Grèce (2). Quoi qu'il en soit, le fait qu'on les a appelés chrétiens prouve d'abord qu'ils avaient constamment à la bouche le nom de Christ (χριστός), qu'ils s'entretenaient sans cesse de lui, qu'il était, comme nous l'avons supposé, l'âme même de leur foi, ensuite que les disciples donnaient bien l'impression de ne pas être des Juifs. Évidemment le public sentait la différence. L'instinct populaire ne s'y trompait pas. Assurément, il fut plus clairvoyant que la police de l'empereur Claude. Celle-ci remarqua bien que, dans la secte, il était toujours question de *Chrestus*, mais on ne sut pas la distinguer des Juifs.

Le document de Luc contient encore, au sujet d'Antioche, un renseignement d'une lumineuse précision. « Il y avait à Antioche », y lisons-nous, « dans l'église de l'endroit, des « *prophètes* et des *docteurs*, Barnabas, Syméon appelé Niger, « Lucius de Cyrène, Manaen, frère de lait d'Hérode le tétrar- « que et Saul » (3).

Prophètes et docteurs ou didascales, que sont-ils? Quelles sont leurs fonctions? M. Harnack a écrit des pages admirables sur les premières charges ecclésiastiques (4). Fortement documentées, on peut les considérer comme définitives. A la tête des confraternités chrétiennes ou églises, il y eut jusque fort avant dans le IIe siècle, des apôtres, des prophètes et des didascales. Ce sont eux qui jouissaient du plus de prestige. Plus tard, lorsque l'évêque achèvera d'absorber tous les

(1) Clemen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 2e vol., p. 127.

(2) Voyez Marc, XIV, 70; Matth., XXVI, 73; Luc, XXII, 59 : Γαλιλαῖος εἶ.

(3) *Actes*, XIII, 1; passage qui appartient à la source, voir p. 89.

(4) *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 230 à 266 (1re édition).

charismes et toutes les fonctions, ils disparaîtront. Apôtres, prophètes, didascales sont, si l'on ose s'exprimer ainsi, de fondation. Paul les nomme déjà, et dans un ordre arrêté (1).

A Antioche le document mentionne d'abord des prophètes. Combien de personnes se figurent que le prophétisme disparaît à partir du IVe siècle ! Bien loin de là, il n'a jamais été plus actif qu'au premier siècle de notre ère. Les exemples, même dans le Nouveau Testament, ne manquent pas. Nous avons Anne la prophétesse, Jean Baptiste, le Bar Jésus des Actes. D'après l'historien Josèphe, les Esséniens avaient des prophètes (2). Theudas prétendait à ce titre (3). Nombreux étaient les Juifs à l'étranger, comme en Palestine, qui dans ce temps-là vaticinaient. Oracles sybillins et apocalypses en font foi. Dès les premiers jours, les chrétiens aussi eurent des prophètes. Les Actes nomment Agabus, Philippe et ses filles. Notre texte prouve que le prophétisme était l'une des charges les plus importantes de l'église. Paul en fait le plus grand cas, donne des règles précises pour l'exercice de ce charisme (4). Il résulte de ce qu'il dit des prophètes chrétiens qu'ils étaient à la fois voyants et prédicateurs inspirés. Il leur arrivait d'avoir des révélations, parfois une sorte de double vue qui leur permettait de lire dans les cœurs, de dévoiler les pensées secrètes, de frapper les coupables de terreur. Leur parole était ardente. Ils exhortaient, censuraient, édifiaient les âmes. Peu à peu la prophétie chrétienne s'éteignit. Le montanisme n'en fut qu'une renaissance posthume que l'Église désavoua.

Antioche comptait encore dans son sein des « didascales ». Paul les mentionne aussi après les prophètes. Ils sont investis comme ceux-ci d'une charge régulière. C. Weizsäcker, dans un chapitre du plus haut intérêt, les éclaire d'une vive

(1) I, Corinth., XII, 28 : καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους.

(2) *Bellum Judaïcum* I, 3, 5 ; II, 7, 3.

(3) *Antiquités* XX, 5, 1 : προφήτης ἔλεγεν εἶναι.

(4) Voir I Corinth., XIV, notamment v. 4 et 5, 6 ; 24, 25 ; 29 à 32.

lumière. Ils ont été les premiers catéchètes. Leur enseignement était nécessairement fort élémentaire. Inculquer les principes essentiels, monothéisme, messianité de Jésus, plan du salut de l'humanité, donner quelques interprétations des Écritures, transmettre les traditions et les préceptes de conduite, c'est à cela que se réduisaient sans doute leurs instructions.

Une omission étonne. Notre texte ne mentionne pas la première des charges ecclésiastiques, l'apostolat. Luc, qui réserve en général le titre d'apôtre aux Douze, serait-il responsable de cette omission? Aurait-il biffé le mot ἀπόστολοι du texte de son document? L'omission est d'autant plus étrange, que non seulement Paul mais Barnabas avaient ce titre (1). Dans le texte même des Actes, ils sont ensemble ainsi dénommés (2). Il se peut, cependant, que Barnabas et Saul n'aient été d'abord que didascales. Ils n'ont reçu le titre d'apôtres que lorsqu'ils sont partis en mission. Représentons-nous donc Paul comme simple catéchète à cette époque. Son succès fut remarqué. On en entendit parler même à Jérusalem (3). En sa qualité de simple didascale, il n'est pas probable qu'il ait fait une propagande, du moins suivie, parmi les païens. S'il l'avait fait, aurait-on loué Dieu à son sujet à Jérusalem?

Que cette église d'Antioche est différente de tout ce que nous appelons de ce nom! Elle n'a pas de gouvernement organisé. Elle a des fonctions toutes d'ordre moral. Un prophète, un didascale n'administrent pas. Ce qui faisait l'unité de cette confraternité d'un genre si nouveau, c'était l'âme. En son sein revivait l'âme ardente d'Étienne. Quelle bonne fortune pour le christianisme d'avoir été transplanté à Antioche! Là les disciples du martyr oubliaient le judaïsme; ils n'y pensaient plus; ils réservaient le même accueil à tous les

(1) Paul appelle Barnabas ἀπόστολος, I Corinth., IX, 5 et 6.
(2) Actes, XIV, 14.
(3) Galates, I, 21 à 23 : ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.

prosélytes quelle que fût leur origine. Le Grec s'y trouvait aussi à l'aise que l'ancien Juif. La communion fraternelle effaçait toutes les distinctions.

En même temps cette église avait un avantage toujours rare. Elle possédait dans son sein des hommes admirables. A cet égard elle était plus riche que Jérusalem et, ce que ne sut faire l'église primitive, elle les garda jusqu'à la fin. Ils revenaient des plus longs voyages se retremper dans son sein. Elle avait Saul, Barnabas. L'un par le cœur, l'autre par la pensée, étaient des hommes supérieurs. Ils étaient mûrs pour les entreprises les plus hardies.

Ainsi Antioche réunissait toutes les conditions propres à faire surgir l'idée d'évangéliser le monde païen. C'est là, pas ailleurs, que devait naître cette haute ambition. Longtemps elle couva dans les âmes ; un jour elle éclata, elle prit corps. Elle s'empara des hommes prédestinés qui l'attendaient en quelque sorte. Toute l'église le comprit. Avec une unanimité admirable, « elle mit à part Barnabas et Saul ». Tout ceci se fit sans plan prémédité, sans calcul. Ce fut l'effet naturel et spontané de l'enthousiasme, de la foi de tous. Antioche devint la première église pagano-chrétienne par suite d'un élan des cœurs. Elle devint de la même manière le berceau des premières missions.

Les chrétiens d'Antioche ont eu conscience d'avoir subi en cette circonstance un entraînement plus fort que leur volonté. Ils l'ont exprimé en ces termes : « Pendant qu'ils « servaient le Seigneur et jeûnaient, l'esprit saint dit: Mettez « moi à part Barnabas et Saul pour l'œuvre à laquelle je les « ai appelés. Alors ils jeûnèrent, prièrent, leur imposèrent « les mains et les envoyèrent ». C'est ainsi que s'exprime la conscience religieuse. Elle ne voit que les mobiles profonds et mystérieux; elle compte tout le reste pour peu de chose. Les causes secondes et terrestres n'existent pas pour elle. Le devoir de l'historien est justement de retrouver celles-ci et de les mettre en lumière.

CHAPITRE II

PREMIÈRE GRANDE MISSION

Au cours de leur mission, Barnabas et Saul jetèrent en plein paganisme les fondements des églises dont nous étudions les origines. Il nous est indispensable de savoir comment s'est faite cette mission. Nous n'avons pas à la raconter; nous n'avons qu'à rechercher comment les deux apôtres s'y sont pris pour évangéliser les populations qu'ils ont visitées. A ce problème se rattache toute une série de questions. Il faut nous demander si les missionnaires avaient un plan arrêté, s'ils avaient une méthode, par exemple s'ils s'adressaient d'abord aux Juifs, puis, en désespoir de cause, aux Grecs, enfin quelles sont les localités qu'ils ont réellement évangélisées.

On s'étonnera peut-être que nous posions de telles questions. Une longue tradition qui remonte aux Actes des apôtres les a résolues depuis des siècles. Elle affirme que les missionnaires suivaient un plan arrêté d'avance, que les Actes nous donnent leur itinéraire exact et complet, qu'ils débutaient dans chaque localité par la synagogue, que c'était une règle qu'ils s'imposaient, que les églises qu'ils fondèrent furent essentiellement mixtes, composées à la fois de Juifs et de païens d'origine.

Si acquises que paraissent ces assertions, il faut les tenir,

au moins provisoirement, pour non avenues. Cela ne préjuge en aucune façon de leur valeur historique. Mais nous ne pouvons les accepter qu'après les avoir contrôlées. Cela est d'autant plus nécessaire que leur valeur dépend en une très large mesure de leur provenance. Dérivent-elles ou non de la source de Luc? Tout est là. Elles nous sont familières; on les répète de confiance depuis un temps immémorial; on ne se doute pas qu'elles reposent sur un *a priori* que l'analyse critique a remis en question.

Quelles sont nos sources d'information en ce qui concerne le voyage de nos deux missionnaires? Nous avons d'abord les chapitres XIII et XIV des Actes. Rappelons sommairement les conclusions de l'analyse que nous avons faite de ces deux chapitres (1). Ils contiennent d'abord la suite du document écrit, émanant probablement d'Antioche, dont Luc se sert dans toute sa première partie. On y trouvait l'itinéraire des missionnaires avec quelques détails sommaires sur leurs faits et gestes dans chaque localité. Il se peut que la source contînt aussi quelques récits succincts, notamment celui de la scène qui se passe chez Serge Paul, peut-être aussi la guérison du paralytique de Lystres. On y lisait aussi un résumé du discours de Paul à Antioche de Pisidie. Dans les deux chapitres, les fragments de la source se trouvent presque noyés dans des amplifications dues à la plume de l'auteur; il s'y mêle même des inexactitudes certaines. Il faut faire abstraction, dans la mesure du possible, de tout ce qui n'est pas, dans le texte actuel, de la source. Celle-ci prise en elle-même, nous l'avons établi, est de premier ordre.

A côté des Actes, nous possédons encore pour nous renseigner, sinon sur le voyage lui-même, du moins sur l'œuvre qui s'y fit, l'épître aux Galates.

Comment a-t-on pu songer à contester l'authenticité de cette lettre? C'est certainement l'un des écrits les plus vigoureux qui existent. La forme le dispute d'originalité au

(1) Voir Première partie, p. 85.

fond. Jamais pensée ne s'est montrée plus personnelle, plus maîtresse d'elle-même. Les Galates marquent l'heure précise où Paul s'affirme tout entier. Grande erreur de ne voir en lui qu'un théologien ou même exclusivement un penseur. Il a toutes les parties de l'un et de l'autre, mais une vocation impérieuse a fait de lui un homme d'action. Le loisir des longues méditations lui manquait. Il n'a vraiment pensé pour son compte, que lorsque les circonstances l'y ont obligé. Alors, sous le coup de la nécessité, sa pensée prend conscience d'elle-même, elle s'élève d'un essor puissant, elle possède le vaste coup d'œil, l'intuition profonde, et pour la servir et se développer la savante dialectique apprise à l'école des rabbins. Née, forgée en pleine mêlée, elle est d'autant plus originale et personnelle qu'elle ne s'est pas cherchée, qu'elle n'est pas le fruit d'une spéculation de cabinet. Voilà ce que révèlent les cinq ou six pages des Galates, et c'est cette lettre qu'on voudrait anonyme et morcelée, faite de pièces hétérogènes!

Nous ne pouvons utiliser les Galates dans ce chapitre et le suivant que si nous sommes bien fixés sur les destinataires de cette lettre. Qui sont les Galates? Où se trouvent leurs églises? Ont-elles été fondées par Barnabas et Paul pendant leur première mission? On sait que sur ce point les opinions sont partagées. Les uns identifient les Galates avec les habitants de la contrée colonisée en 229 avant Jésus-Christ par des Celtes. Région qui se trouve vers le nord de l'Asie-Mineure centrale. D'autres pensent qu'il faut entendre par Galatie la province romaine de ce nom. Celle-ci embrassait en tout ou en partie la Pisidie, l'Isaurie, la Lycaonie, la Phrygie, donc les contrées du Sud, limitées par le Taurus. Les localités visitées par nos missionnaires, Antioche, Iconium, Lystres, Derbe, y sont comprises. C'est à ces églises, que Paul aurait adressé son épître aux Galates (1).

(1) Clémen, ouvrage cité, 1 vol., p. 25 à 37. L'auteur résume les débats avec clarté et en tire la vraie conclusion.

Qu'il suffise de donner notre sentiment sans entrer dans une discussion détaillée. A vrai dire, nous ne voyons qu'une seule raison qui sérieusement milite en faveur de la première de ces opinions. C'est celle que l'on tire du nom lui-même. Galates, Celtes, c'est tout un. On ne peut, cependant, nier que le sud de la province ne s'appelât Galatie, et que si les habitants conservaient leurs anciens noms de provinces, cela ne les empêchait pas de s'appeler Galates aussi bien que les gens du Nord. Ce qui nous paraît décisif en faveur de l'opinion rivale, c'est d'abord qu'il n'existe aucune trace ou indication positive d'un voyage que Paul aurait fait dans la Galatie celtique. Quand aurait-il fondé des églises dans cette région? Cela n'a pu avoir lieu que dans les premiers temps. A quel moment, après le premier voyage, veut-on qu'il ait fait une mission assez importante pour fonder les églises de Galatie? Or assurément ce n'est pas lors du premier voyage qu'il est allé jusque dans la Galatie celtique. Remarquez encore que les seules localités de la Galatie dont nous savons, en dehors d'Actes XIII et XIV, que Paul les a visitées, y a fait des recrues, donc fondé des églises, sont précisément parmi celles que mentionne le récit des Actes. Ce sont Derbe et Lystres (1). Pourquoi alors ne pas identifier celles-ci avec les églises de Galatie auxquelles l'apôtre a écrit? Comment, voilà des localités qui appartiennent à la province romaine de Galatie, nous savons que Paul y a fondé des églises, d'autre part nous ne connaissons de nom aucune localité de la Galatie du Nord que Paul aurait même visitée, peut-il y avoir de doute sur les destinataires d'une épître adressée aux Galates?

C'est donc aux églises qu'il a fondées à l'époque de son premier voyage en Asie-Mineure que Paul a écrit sa lettre. Dirons-nous que parmi ces églises il ne s'est trouvé que celles dont nous connaissons les noms par les Actes? Pour

(1) Actes, XX, 4 : Γάϊος Δερβαῖος. Timothée est de Lystres, Actes, XVI, 2. Ils sont tous deux délégués des églises de leur région, comme le sont les autres personnages nommés par Luc.

quelle raison? Ne savons-nous pas que les foyers de vie chrétienne que créait l'apôtre rayonnaient aussitôt tout alentour, qu'à peine nées les églises essaimaient, que la propagation du christianisme fut très rapide, notamment en Asie-Mineure (1)? Qu'on se souvienne de la lettre de Pline à Trajan. A l'en croire, les deux tiers du pays avaient déserté les divinités païennes. Il se peut donc parfaitement que quelques années après la fondation des églises d'Iconium, de Lystres, de Derbe, beaucoup d'autres aient surgi dans la même région, et même qu'il y ait eu déjà vers le centre de la province des églises, avant-gardes d'une invasion prochaine. C'est peut-être à toutes ces églises que s'adresse Paul.

Nos documents vont nous permettre maintenant de répondre aux questions que nous avons posées au début de ce chapitre.

Tout d'abord Barnabas et Saul sont-ils réellement allés en Chypre, ont-ils passé ensuite en Asie-Mineure, ont-ils évangélisé la région qui est en bordure du Taurus au nord de cette chaîne? Sur quel fondement repose cette affirmation? L'histoire peut-elle l'admettre comme certaine? Sans aucun doute. Remarquez en effet que si l'auteur des Actes en avait seul la responsabilité, le doute serait permis. Luc, scrupuleux et consciencieux comme il l'était, ne savait pas faire la critique des renseignements qu'il recueillait; sa crédulité était extrême; il ajoutait foi aux récits les plus sujets à caution aussi bien qu'aux informations les plus sûres. Il est de l'aveu même de son apologète, M. Harnack, presque un illuminé; il aime le surnaturel; plus un récit est « pneumatique » c'est-à-dire propre à démontrer l'action de l'esprit, plus l'accueil qu'il lui fait est empressé. Ce serait donc à bon droit que l'on hésiterait à prendre pour de l'histoire les chapitres XIII et XIV des Actes, d'autant plus qu'il s'y mêle des données qui sentent la légende. Mais ce n'est pas

(1) Voyez I Thess., I, 7 : il y a des fidèles ἐν Μακεδονίᾳ; il y en a en Illyrie au temps où Paul écrit les Romains, voir ch. XV, 19.

Luc qui nous apprend le voyage de Barnabas et de Saul ; c'est le document d'Antioche. Nous avons tant de raisons de croire à l'exactitude des renseignements que nous donne cette source, que nous ne pouvons mettre en doute celui-ci.

Ajoutez que Paul lui-même contresigne, en quelque sorte, notre document. Son épître aux Galates atteste la mission qu'il a faite en Galatie. Dans cette lettre, lui-même raconte qu'il a évangélisé les Galates. Comme il n'y a aucune raison sérieuse de ne pas identifier ceux-ci avec les chrétiens de Derbe, de Lystres, d'Iconium et des régions voisines, le doute n'est plus possible. Paul, d'après son propre témoignage, a ouvert les voies au christianisme dans les contrées qui sont au nord du Taurus.

Autre question : les missionnaires avaient-ils en quittant Antioche, un plan de campagne? La question est d'importance. On répond en général par l'affirmative. Renan représente volontiers l'apôtre Paul comme un habile stratège, qui dès le début a dressé un plan de conquête méthodique. Est-ce exact? Nous ne le pensons pas. Lorsque les deux missionnaires quittent Antioche, ils n'ont certainement pas de plan arrêté, concerté d'avance. Ils ne vont pas précisément à l'aventure, mais ils se laissent guider par les circonstances. Cela est visible. Pourquoi vont-ils en Chypre? Parce que c'est la patrie de Barnabas, et qu'il y a des attaches. Pourquoi de Paphos cinglent-ils vers la côte en face? Parce que c'est la route que suit le cabotage régulier de l'île au continent. Pourquoi ne restent-ils pas à Perge où ils s'arrêteront au retour? Apparemment parce qu'on est au printemps, que tout le monde a quitté une localité inhabitable pendant la saison chaude, qu'à l'intérieur, Antioche offre des facilités pour leur tâche. Sont-ce là de simples conjectures? Paul lui-même les confirme. Il rappelle aux Galates que c'est une circonstance imprévue qui lui a permis de leur annoncer l'évangile (1). Plus tard encore, lors du deuxième voyage,

(1) Galates, IV, 13.

Paul se montre étonnamment esclave des circonstances. Un songe, un avertissement intérieur suffit pour lui faire modifier son itinéraire. Cela n'est certes pas le fait d'un homme qui a fait un plan de voyage, qui s'est décidé après mûre réflexion à visiter telle contrée, bref qui a un programme de conquête méthodique.

Il faut se représenter tout autrement nos deux missionnaires. Ils s'en vont faire un voyage d'exploration. Ils ne savent où ils aboutiront, quels pays ils visiteront, quand ils reviendront. Ce sont des « apôtres » qui ont reçu une mission d'en haut. Ils vont enthousiastes et pleins de foi. Ils savent que le « Seigneur » les conduira. La seule chose dont ils soient certains, c'est qu'ils ont le mot de l'avenir. Avec cette vision dans l'âme, qu'ont-ils besoin de s'inquiéter de la route? Combien cette disposition d'esprit est en harmonie avec tout ce que nous savons du tempérament spirituel de l'église d'Antioche! N'est-ce pas dans une heure d'enthousiasme que soudain a éclaté l'idée missionnaire? La décision qui aboutit au départ de Barnabas et de Saul n'a pas été le fruit d'une longue délibération. Elle a jailli d'âmes depuis longtemps travaillées par le besoin de propager leur foi. Les dispositions des frères d'Antioche sont aussi celles de nos deux apôtres. Il y a aussi peu de calcul dans leur entreprise qu'il n'y en avait dans la décision qui les a lancés dans l'inconnu.

L'enthousiasme de la première heure ne pouvait toujours durer. Il faudra bien qu'un jour il fasse place à la réflexion, aux calculs de l'expérience et de la sagesse. En effet le temps viendra où Paul élaborera des plans de campagne, larges, admirablement appropriés au terrain qu'il s'agissait d'ensemencer, dictés à la fois par la plus haute ambition et les vues les plus justes. Ainsi, aux Corinthiens il fait part d'un plan bien arrêté. On voit qu'à ce moment-là, il ne livrait rien à l'imprévu; il ne modifiait son plan que pour des raisons graves, et loin de l'abandonner, s'efforçait de le réaliser d'autre façon (1). Dans

(1) II, Corinth., I, 15, 16.

l'épître aux Romains, il dévoile toute sa pensée. Il embrasse son passé; il voit clairement que tant de voyages, d'allées et de venues ont convergé vers un but bien déterminé. A son insu, sans doute. Cette large perception du plan providentiel qu'a suivi sa route lui inspire maintenant la pensée de le compléter. Il faut qu'il achève sa course en allant jusqu'en Espagne. Il semble concevoir toute son activité comme se déployant en larges cercles concentriques. Il reste à parcourir le dernier qui enveloppera le monde gréco-romain tout entier. Il confie son plan aux Romains, parce qu'il a besoin d'eux. Rome sera la dernière étape d'où il s'élancera vers le lointain Occident. De telles vues impliquent l'idée d'une conquête méthodique du monde alors connu.

Nous trompons-nous? Mais il nous semble que les ambitions missionnaires de l'apôtre ont suivi la même progression que ses idées. A partir des luttes d'où est sortie l'épître aux Galates, sa pensée acquiert toute sa puissance, toute son originalité. Jusque-là son enseignement ne différait guère de celui des autres didascales chrétiens. A partir des Galates, il devient toujours plus personnel. On dirait d'un édifice qui d'étage en étage s'élève au-dessus de tout ce qui l'entoure. De même, au début de sa carrière de missionnaire, il est presque effacé ; Barnabas mène ; lui-même obéit aux circonstances ; sa part d'initiative est presque nulle. A partir du deuxième voyage, il a une autre attitude, il est le chef qui conduit, il commence à dresser des plans. Enfin, à Corinthe, à la fin de sa troisième grande mission, au moment même où il écrit les Romains, son regard embrasse le vaste horizon, et il forme le projet de soumettre au Christ, par une conquête méthodique, le monde entier.

Dernière question : les missionnaires, en arrivant dans une ville, commençaient-ils par les Juifs, et n'allaient-ils aux païens que lorsque la synagogue les avait repoussés? Sur ce point les plus éminents critiques ne s'accordent pas. Si l'on s'en tient aux Actes, la question est tranchée. Les apôtres se faisaient une règle de débuter par la synagogue.

Affaire de principe. Nous lisons en effet dans les Actes : « Paul et Barnabas déclarèrent sans détour ceci : il était « nécessaire que la parole vous fût annoncée en premier « lieu; puisque vous la repoussez, et que vous vous jugez « indignes de la vie éternelle, voici, nous nous tournons vers « les païens » (1).

Voyons les faits. Ils ne sont pas favorables à l'affirmation de Luc. Ainsi il est certain que les églises de Galatie se composaient en très grande majorité, sinon en totalité, de convertis d'origine polythéiste. Paul le déclare en propres termes (2). Ne veut-il pas, dans son épître, les empêcher d'adopter la loi et les rites juifs? Ne les dissuade-t-il pas spécialement de se faire circoncire? (3) Ils n'étaient donc pas Juifs d'origine, pas même prosélytes. Autre fait : les Galates mentionnent un accord formel conclu entre les autorités apostoliques de Jérusalem et Paul. Cet accord attribue à Pierre l'évangélisation des Juifs, à Paul celle des païens (4). Il est clair qu'au moins à partir de ce moment l'apôtre n'a plus fait de propagande dans les synagogues. Cela est d'autant plus certain qu'il était très scrupuleux sur l'article de la délimitation des champs d'activité (5).

Voilà des faits, attestés par l'intéressé lui-même, qu'il n'est pas possible de concilier avec l'affirmation des Actes. C'est précisément une des raisons qui nous font penser que celle-ci ne figurait pas dans la source d'Antioche. Au fait, elle exprime une opinion personnelle que Luc s'est formée longtemps après les événements.

L'opinion que nous déduisons des faits a été brillamment soutenue par C. Weizsäcker. Elle appelle cependant une

(1) Actes, XIII, 46.

(2) Galates, IV, 8 : ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς.

(3) Ibidem, V, 2 : ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε....

(4) II, 9 : ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.

(5) II, Corinth., X, 13, 15. Très clair : οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις. Voyez aussi le soin qu'il prend d'expliquer aux Romains la liberté qu'il prend de leur écrire, son intention d'aller plus loin, etc.

réserve, faute de quoi on donnera toujours prise à l'opinion contraire. Ce n'est pas dès le premier jour, ni surtout dès le premier voyage que Paul renonce à évangéliser ses compatriotes pour ne prêcher que les païens. Rappelons-nous l'attachement qu'il a conservé à Israël jusqu'à la fin (1). Il n'a cessé d'affirmer qu'en matière de salut, son peuple avait un privilège (2). Il n'a pu se dépréoccuper entièrement de son sort.

N'y avait-il pas aussi une raison toute pratique qui l'obligeait, au moins dans les commencements, à prêcher d'abord les Juifs? Comment aurait-il pu d'emblée, sans intermédiaire, s'adresser aux Grecs? Quand il l'a fait, comme à Athènes, il a échoué. Il lui fallait un point d'appui. Il ne pouvait le trouver qu'à la synagogue (3). Quels éléments y rencontrait-il? D'abord les Juifs purs. En général, ils se déclaraient contre lui dès les premiers mots. On connaît leur fanatisme. Mais à la synagogue fréquentait aussi une foule de gens qu'attirait le judaïsme. Tous étaient plus ou moins affiliés à la synagogue. Ceux-ci se montraient plus accessibles. Le dégoût du paganisme les avait conduits au judaïsme. Une religion qui leur offrait des satisfactions plus complètes ne pouvait manquer de les séduire. Il est certain, en effet, qu'ils se convertirent en grand nombre au christianisme. Seuls des gens déjà familiarisés avec la version des Septante pouvaient comprendre les savantes exégèses de certaines épîtres de Paul. Évidemment bon nombre de ses lecteurs devaient en être. Ce sont ces anciens affiliés du judaïsme qui ont servi à Paul d'intermédiaires auprès des polythéistes. Une fois le contact pris, la propagande faisait de rapides progrès. On est surpris en effet de constater qu'en si peu de temps d'importantes églises, presque entièrement composées de néophytes d'origine païenne, aient surgi.

(1) Romains, IX, 1 et suivants.

(2) Ibidem, III, 1 et suivants ; notez sa formule : Ἰουδαῖος πρῶτον καὶ Ἕλλην.

(3) II, Corinth., XI, 24 : 5 fois il a reçu des Juifs les « quarante coups moins un ».

Telles les églises de Galatie, celles de Philippe, de Thessalonique, de Corinthe.

Si l'on tient compte des diverses circonstances que nous avons relevées, on conclura que dans les débuts Paul tentait de se faire écouter à la synagogue, et de gagner ses compatriotes. Leur fanatisme, les mauvais traitements qu'on lui infligeait, l'opposition violente qu'on lui faisait, l'obligeaient bientôt à se détourner de la synagogue. L'expérience a dû être décisive dès le premier voyage. On ne comprendrait pas qu'il l'eût continuée dans la suite. Il n'a pas dû avoir de peine à souscrire à l'engagement qu'on lui demanda à Jérusalem. Ce qui est certain, c'est qu'en le prenant, il mettait lui-même un point final à la propagande qu'il avait pu faire jusque-là dans les synagogues.

Il nous semble que la physionomie particulière de cette première mission se dégage d'elle-même des faits. Ce n'est pas la mission de Paul. Le document d'Antioche nommait Barnabas avant Paul, et appelait celui-ci Saul. M. Harnack a raison de penser que dans les passages des chapitres XIII et XIV où le texte porte : Paul et Barnabas, Luc a modifié l'original. Il est heureux qu'il ait oublié de le faire partout. Plus tard Paul dirigera lui-même les nouvelles expéditions. De plus en plus ses missions deviendront indépendantes. Sans doute, il reviendra volontiers à Antioche, mais il aura ses collaborateurs, ses méthodes, son évangile, ses églises. Au temps de la mission en Galatie, tout cela appartient à l'avenir. On peut dire que cette première expédition constitue la mission d'Antioche. Son chef Barnabas la dirige. Surtout l'esprit de cette église s'y fait sentir. Elan, jeunesse, spontanéité, voilà ce qui la caractérise. La source d'Antioche disparaît après le chapitre XIV (1). C'est qu'elle n'allait pas

(1) Nous ne pouvons nous ranger à l'avis de M. Harnack, qui pense que le ch. XV faisait aussi partie de la source d'Antioche. Comment peut-on accoupler des textes aussi disparates, et surtout voir dans ce ch. XV, qui porte si manifestement l'empreinte de l'auteur des Actes, un texte aussi primitif que la source ?

plus loin. Après, c'est l'histoire des missions de Paul. Ce n'est plus celle des entreprises missionnaires d'Antioche. L'auteur du petit écrit qui racontait les origines de l'église d'Antioche et sa première mission en terre païenne avait achevé son œuvre.

CHAPITRE III

FONDATION DES ÉGLISES DE GALATIE

On a vu dans un précédent chapitre comment est née l'église d'Antioche. Création admirablement spontanée de l'esprit dont Etienne fut le vivant organe. On dirait d'une œuvre dont le Jésus des synoptiques aurait été lui-même l'auteur. Elle n'a rien du judaïsme, ni rien encore du doctrinarisme des âges postérieurs. Antioche est le modèle des églises pagano-chrétiennes qui ne doivent pas leur fondation à Paul. Celle de Rome naissait de la même manière un peu plus tard (1).

Pour dépeindre la fondation d'une église paulinienne, nous n'avons qu'à choisir. Thessalonique ou Corinthe seraient d'excellents exemples. Weizsäcker a su, avec un réel talent, tirer des épîtres de Paul une foule de données qui en éclairent d'une vive lumière les origines. Nous choisissons les églises de Galatie. Cela pour deux raisons. D'abord, dans les Galates, Paul lui-même nous apprend, avec la plus grande précision, dans quelles circonstances il les a fondées. Nulle épître ne

(1) Renan, *Saint Paul*, p. 96. Se rappeler que l'église de Rome existait avant l'épître aux Romains; elle doit sa fondation à des chrétiens inconnus qui sont venus probablement d'Antioche. Il faut songer à l'immigration syrienne qui se déversait dans Rome, et dont Juvénal se plaignait : Sat. III, 62 : ... *Syrus in Tiberim defluxit Orontes*.

dévoile plus complètement le secret de l'œuvre créatrice qu'il a tant de fois accomplie. Ensuite, c'est encore l'épître aux Galates qui nous renseigne le mieux sur la crise qui faillit engloutir, anéantir les églises pauliniennes. C'est l'événement capital de leur première histoire, et c'est au sein des églises de Galatie que la crise a sévi avec le plus de violence.

Paul lui-même raconte les débuts de sa mission en Galatie dans les termes suivants : « Vous savez que c'est pendant « une maladie que je vous ai tout d'abord évangélisés. Cette « maladie, épreuve que ma chair vous imposait, vous ne « l'avez pas méprisée, vous n'en avez pas eu le dégoût. Mais « vous m'avez accueilli, comme un ange de Dieu, comme « Christ-Jésus. Qu'est devenue la joie que vous exprimiez? « Car je vous rends ce témoignage que, si vous l'aviez pu, « vous vous seriez arraché les yeux pour me les donner. « Suis-je donc devenu votre ennemi parce que je vous tiens « un langage véridique? (1) »

Ces quelques lignes donnent l'impression que l'apôtre est arrivé en Galatie non seulement malade, mais fort déprimé. Il traverse une heure sombre. Il a des moments où il se prend en dégoût. Il est sensible, plus que de raison, à ce que sa maladie a de répugnant pour autrui (2). Est-ce pousser trop loin la conjecture que de supposer qu'il sort épuisé des luttes qu'il a soutenues à Antioche, à Iconium? Le succès ne paraît pas avoir répondu à ses espérances. Il arrive dans ces contrées dont Lystres et Derbe étaient les villes les plus importantes. Un accueil des plus réconfortants l'attend. Il trouve une population accessible et sympathique. Le succès se dessine. La joie, après de si rudes commencements, fut si vive qu'il ne peut y penser sans une profonde émotion.

Il y a un trait capital dans notre texte. Il est clair que dans la conversion des Galates, le facteur personnel a joué

(1) Galates, IV, 13 à 16.

(2) Quelle est cette maladie? On a beaucoup écrit sur ce sujet. On a épuisé les conjectures. Pour notre part, nous nous en tenons à l'idée qu'il s'agit d'une ophthalmie, peut-être purulente.

un rôle décisif. C'est d'abord Paul lui-même. Il est sûr qu'il avait un charme particulier, une sorte de magnétisme personnel. Il fut de ceux qui ne laissent jamais indifférent. On les admire ou on les déteste ; on s'attache à eux avec passion ou on les hait avec violence. De tous les apôtres, Paul fut le plus aimé et le plus exécré. D'emblée, les Galates se sentirent de la sympathie pour lui ; bientôt ils l'aimèrent ; leurs cœurs étaient conquis longtemps avant qu'il les eût convertis à ses idées. Puis ce sont les Galates eux-mêmes. Combien vive est leur sensibilité ! Ce sont des gens pleins de cœur. Les souffrances de l'étranger les ont émus ; la nature de sa maladie, ce qu'elle pouvait avoir de pénible, ne les a pas arrêtés ; ils ont éprouvé la plus intense commisération. Partout dans cette épître, Paul les représente comme des gens sensibles, souvent mobiles, sujets aux subites fluctuations du sentiment. « O Galates irréfléchis, qui vous a séduits?... j'admire « vraiment que si rapidement on vous ait changés, détournés « de celui qui vous a appelés en la grâce de Christ ;... com- « ment se fait-il que vous retourniez aux misères et aux « pauvretés d'autrefois?... Vous couriez bien, qui vous a fait « broncher? »

Assurément les Galates ne sont pas des intellectuels, ni des blasés. Ils ont une vivacité d'impressions, une fraîcheur de sentiments, une ouverture de cœur qui les prédisposaient sans doute aux enthousiasmes irréfléchis, mais aussi aux attachements sincères et profonds. Leur affection n'était pas sans éclipses momentanées, mais finalement elle demeurait fidèle.

Il est à remarquer que nous avons dans les Actes un portrait tout semblable des Galates. Le récit de la guérison du paralytique de Lystres les peint sur le vif. Les voilà qui prennent feu. L'instant d'après, ils ont changé d'avis. Ce récit appartient-il à la source? Nous n'avons pas tranché la question ; nous hésitons. Quoi qu'il en soit, c'est de la tradition, et il est remarquable que le portrait des Galates se soit si bien imprimé dans les souvenirs chrétiens.

Combien différente de l'idée traditionnelle est celle que Paul nous donne de son premier contact avec les Galates ! On se représente depuis des siècles l'apôtre comme le docteur de la Vérité. Il paraît ; il proclame la Vérité dont il est l'organe ; les uns s'inclinent, les autres s'insurgent. C'est le partage des bons et des méchants. Avec les premiers, Paul fonde une église. Pure imagination. Paul nous dévoile ici ce qu'il a de plus humain. C'est justement cela qui a touché les Galates. Le cœur lui a ouvert les voies.

Il va de soi que nous ne prétendons pas que c'est à la sympathie qu'il inspirait, qu'est due en fin de compte la conquête qu'il fit en Galatie. Nous allons le voir, la conversion des Galates eut des causes plus profondes. Il n'en est pas moins certain que les sentiments que faisait naître la personne de Paul ont servi d'amorce à la propagande qui suivit. C'est par le cœur que se fit la première brèche.

Mais en quoi a consisté la prédication de Paul aux Galates? Notre épître va nous renseigner. Cette prédication a été d'abord monothéiste. « Alors vous ne connaissiez pas Dieu ; vous étiez assujettis à des êtres qui ne sont pas par nature des dieux (1) ».

Les Juifs prêchaient le monothéisme depuis deux siècles environ. Non sans succès. C'était le principal article de leur propagande. Ils laissaient dans l'ombre ce que leur religion avait de trop particulariste. Pour établir le monothéisme, ils avaient des arguments tout faits, des développements stéréotypés. Les exemples abondent dans la littérature judéo-hellénique. On avait ainsi des clichés tout prêts à l'usage des gens qui se préoccupaient de convertir les païens au monothéisme. Les chrétiens ont largement utilisé ce fonds de propagande. C'est ce que fit Paul lui-même. Sur ce point, il resta disciple des Pharisiens. Son idée de Dieu, en soi, n'a rien d'original. A part les sentiments que lui inspirait son

(1) Galates, IV, 8 : ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς.

Dieu, celui-ci n'est autre que le Dieu des Pharisiens. Il envisageait aussi les divinités du paganisme absolument comme ses maîtres. Il les a définies dans le texte que nous venons de citer. Ce sont « des êtres qui ne sont pas par nature des dieux ». C'est ainsi qu'il faut traduire. Paul n'entend aucunement que les divinités païennes n'existent pas. A ses yeux, elles ont une existence. Il le dit ailleurs expressément (1). Mais elles ne sont pas de nature divine. Que sont-elles alors? Des démons. C'est le terme dont il se sert lui-même pour les désigner (2). Il faut se rappeler que l'apologétique juive s'est fort habilement approprié la conception grecque, alors courante, des « démons ». Celle-ci remontait au Timée. On entendait par démons des divinités simplement subalternes, elles étaient bonnes ou méchantes. On sait l'application très intéressante que Plutarque faisait de cette conception aux oracles. Voilà l'idée dont les apologètes juifs s'emparent. Mais ils la modifient sur un point essentiel. Les démons sont des êtres surnaturels mais mauvais. Ainsi transformée, adaptée au monothéisme, cette conception passa au christianisme. On la retrouve telle quelle chez les apologètes chrétiens, chez Tatien ou chez Tertullien. Elle est déjà chez Paul.

Ainsi il n'y a pas lieu d'attribuer à la prédication monothéiste de l'apôtre une originalité quelconque. Et, cependant, Paul l'a marquée d'une certaine empreinte qui est bien la sienne. Un trait original, croyons-nous, s'y découvre.

« Maintenant », dit l'apôtre, « vous connaissez Dieu ; bien plutôt vous avez été connus de Dieu » (3). Phrase énigmatique. A première vue, il semble que l'apôtre ait corrigé l'expression de sa pensée pour marquer une nuance de doctrine très délicate. Il écrit d'abord : vous connaissez Dieu. Un

(1) I Corinth., VIII, 5 : καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ, εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς.

(2) Ibidem, X, 19 et suivants... ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν · οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι.

(3) Galates, IV, 9 ; νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ.....

scrupule lui vient. Dire cela, n'est-ce pas trop attribuer à l'homme, lui faire un mérite de sa connaissance de Dieu? L'homme ne doit-il pas tout à la grâce? Paul se reprend donc et ajoute : plutôt vous avez été connus de Dieu. Interprétation plausible. Mais est-il certain qu'à ce moment-là, il soit préoccupé de la doctrine de la grâce, au point de surveiller même les plus simples expressions, dans la crainte qu'elles ne portent atteinte à cette doctrine? Ne serait-il pas étrange qu'il eût déjà cette hantise en écrivant une épître où, pour la première fois, il est question de la grâce, mais seulement indirectement? Après les Romains, on comprendrait, mais dans une lettre dont le vrai sujet est la liberté chrétienne? Puis les Galates auraient-ils saisi une nuance aussi subtile? A notre sens, Paul songe ici à tout autre chose. C'est à un fait qu'il pense. Il s'agit d'une expérience que connaissaient fort bien les Galates pour l'avoir faite. La phrase de Paul n'était pas obscure pour eux. Voici le fait. La parole de l'apôtre n'avait rien d'abstrait, de froid. Grande erreur de se le représenter, comme un théologien armé de dialectique, prononçant des discours dans le genre de l'épître aux Romains. Dans la pratique, son âme ardente animait sa parole, l'enflammait, la faisait vibrer. De là un don exceptionnel d'émouvoir. Ceci était en harmonie avec ce pouvoir de séduction qu'il possédait, et que les Galates connaissaient si bien. Aussi ne nous figurons pas que dans sa bouche le monothéisme ait été une abstraction, une doctrine philosophique qui ne parlait qu'à l'intelligence. S'il l'avait été, sûrement les Galates n'auraient pas compris l'apôtre. Ce raisonneur les aurait laissés indifférents. La prédication monothéiste de Paul a porté parce qu'elle faisait vibrer les sentiments profonds. Il a su leur présenter son Dieu de façon à leur communiquer l'émotion religieuse, il a évoqué devant leurs âmes un Dieu vivant. Une abstraction ne remue pas les simples. D'ailleurs Paul aurait-il été vraiment disciple de Jésus, si son Dieu n'avait été qu'une formule, une abstraction? Jésus n'avait-il pas transformé l'idée juive de

Dieu en substituant le « Père » au « Dieu du Ciel »? Ce seul mot comportait de profondes vibrations de sentiment. Pour tout dire, le Dieu de l'apôtre, quant à la formule, est encore le Dieu de ses maîtres, mais dans la pratique, l'image de ce Dieu, si l'on peut ainsi s'exprimer, se colore de sentiments et d'associations évangéliques. Aux simples Galates la prédication monothéiste de Paul a fait l'effet d'une révélation. Il leur a semblé que le Dieu vivant sortait de l'ombre, et prenait possession de leurs âmes, bien plus qu'ils ne le saisissaient par la pensée, *immo cogniti a Deo.*

Si l'apôtre n'avait prêché que le monothéisme, il ne se serait pas distingué des propagandistes juifs. Son unique supériorité aurait consisté à rendre la doctrine plus sensible, plus prenante aux âmes religieusement disposées. Il a su, en outre, donner ample satisfaction à l'un des besoins moraux les plus intenses de l'époque. C'est celui de rédemption. Aux gens qui avaient soif d'expiation, le judaïsme, ni en théorie, ni en pratique, n'offrait rien. C'était, cependant, une aspiration presque universelle. En haut, en bas, dans tous les rangs de la société abondaient les âmes dont c'était le tourment. Dans son beau livre sur la « Religion sous les Sévères », M. Jean Réville a établi de façon définitive, qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne jamais les besoins de purification, d'expiation, de délivrance morale n'avaient été plus intenses. Toutes les religions syncrétistes qui se faisaient alors concurrence promettaient de donner satisfaction à ces aspirations. Un des symptômes les plus significatifs de cet état d'âme, c'est le gnosticisme. L'idée de rédemption domine la plupart des systèmes ou associations dénommées gnostiques. On peut affirmer qu'alors c'était à qui inventerait le rite expiatoire le plus efficace (1). Notons, cependant, que

(1) Les systèmes gnostiques conçoivent presque tous le cosmos, comme le théâtre d'un drame, dont la rédemption est le dernier mot. A ce point de vue, le gnosticisme est en avance sur le christianisme catholique. Il est plus préoccupé de rédemption. Il appelle Jésus σώτηρ ; les catholiques ne l'appellent encore que κύριος. L'histoire du mot σώτηρ à cette époque est

les esprits les plus vraiment grecs se montraient réfractaires à la tendance générale. Plotin ne pouvait supporter l'idée que l' « âme », entendons cosmique, ait failli, et par conséquent ait besoin de rédemption. De là son antipathie si vive, et contre les catholiques, et contre les gnostiques.

Voilà l'aspiration profonde et inquiète que Paul sut apaiser. Aux âmes assoiffées de rédemption, il présentait Jésus comme « Sauveur ». C'est évidemment sous cet aspect principalement qu'il a dépeint Jésus aux Galates. La preuve, c'est qu'il a fixé leur attention tout particulièrement sur sa mort, c'est-à-dire sur le fait de la carrière de Jésus qui fût réellement susceptible d'être présenté comme un sacrifice, un acte expiatoire, une rédemption. Il le fait avec insistance dans son épître. « Jésus-Christ a été peint devant vos yeux, sur la croix même ». « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant pour nous malédiction ». « Que je ne me glorifie qu'en la croix de notre Seigneur Jésus-Christ » (1).

Tel paraît avoir été le contenu de la prédication de Paul aux Galates, dans les premiers jours. Nous n'avons aucune indication qu'il ait enseigné alors d'autres doctrines (2). Le bagage n'était pas lourd. C'est tout ce que l'apôtre jugeait utile d'inculquer aux néophytes. Encore ces deux principes essentiels : « un seul Dieu, un seul Seigneur », il ne les a pas formulés comme des principes, à l'état d'idées abstraites. Dans sa bouche, ils se transformaient en affirmations reli-

curieuse. On s'en sert beaucoup comme appellation honorifique. Toujours avec une nuance très perceptible de ce sentiment, qui faisait que tant de gens rêvaient de rédemption. Voyez l'article si suggestif de M. P. Wendland, Σωτήρ, *eine religions-geschichtliche Untersuchung*, 1904 (*Sonderabdruck aus der Zeitsch. für die N. T. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*).

(1) Galates, III, 1; III, 13; VI, 14.

(2) Le complément naturel de l'enseignement de l'apôtre, c'était l'étude de l'Ancien Testament dans la version des Septante. Les σεβόμενοι parmi les néophytes ont pu utilement diriger les lectures des autres. L'A. T. servait à la fois à nourrir les sentiments de piété envers le Dieu unique, à fortifier la vie morale et à prouver par l'Écriture la messianité de Jésus. Bientôt il servira à donner aux chrétiens le sentiment qu'ils sont le vrai peuple, λαός, de Dieu.

gieuses, ou plutôt en révélations émouvantes. On ne saurait trop insister sur ce point. Admettons que notre interprétation de Galates IV, 9 soit plus ingénieuse que juste, quoique seule elle nous paraisse donner à la pensée de l'apôtre son plein sens, il faut bien reconnaître qu'à tout le moins sa doctrine de la rédemption n'avait rien d'une abstraction, d'un dogme. D'après Paul lui-même, elle consistait en une peinture. Le mot y est : κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη ἐσταυρωμένος. Ce ne sont pas les idées en tant qu'idées qui ont opéré la conversion des simples Galates. Ceci se trouve pleinement confirmé par une autre épître de l'apôtre, la plus ancienne de toutes. Dans la première aux Thessaloniciens, nous avons la même image de la prédication qui a fait les premiers néophytes de Thessalonique. Idées très simples et en petit nombre, voilà pour le fond. D'autre part, un art singulier de rendre ces idées accessibles aux âmes.

La prédication de Paul aux Galates avait ceci de particulier qu'elle ne modifiait pas seulement les idées, elle transformait l'homme lui-même, bouleversait sa vie tout entière, créait des rapports sociaux absolument nouveaux. Elle produisit un peu plus tard à Thessalonique exactement les mêmes effets. Aussi nous pouvons compléter ce que nous apprend l'épître aux Galates par les données de la première lettre aux Thessaloniciens (1).

Devenus chrétiens, les néophytes s'astreignent à une rigoureuse sévérité de mœurs. Paul leur en rappelle la règle en ces termes : « Voici la volonté de Dieu, que vous vous « sanctifiiez, c'est-à-dire, que vous vous absteniez de la forni- « cation, que chacun de vous sache posséder saintement et « honorablement son propre corps, qu'il n'en fasse pas comme « les païens un instrument de passions ». Dans les affaires, les transactions, le commerce, ils pratiqueront l'honnêteté la plus stricte. « La sanctification consiste encore à ne pas « dépasser ce qui est équitable, et à ne pas exploiter votre

(1) Textes : Galates, V, 13 à 26 ; I, Thessal., IV, 1 à 12.

« frère en affaires..., comme je vous l'ai déjà formellement « déclaré ». Ils sont tenus d'appliquer la fraternité dans le sens le plus étendu. Ils banniront les haines, les animosités, les jalousies, les médisances, les calomnies, les dissensions. D'autre part, ils cultiveront la patience, la douceur, la bonté, la paix, la sobriété, la tempérance, la joie. Nulle part, Paul ne leur reproche de ne pas pratiquer ces vertus. En bon pédagogue, il les excite à s'y montrer encore plus zélés.

Paul dénonce certaines pratiques païennes dont le néophyte doit se débarrasser entièrement. C'est d'abord « l'idolâtrie ». Que faut-il entendre exactement par ce terme? Beaucoup plus que le culte des divinités païennes. Ce terme d'idolâtrie embrasse, dans la pensée de Paul, toutes les habitudes qui avaient leur source dans le paganisme. Autant dire, la vie tout entière, telle que les siècles l'avaient faite. On ne se représente pas toujours ce qu'était alors le paganisme. Le scepticisme, les fines railleries des littérateurs font illusion. On se souvient de Lucrèce, du *De natura deorum* de Cicéron, de Lucien, et l'on suppose qu'au premier siècle de l'ère chrétienne le paganisme était bien près de mourir, n'avait plus de force. On s'étonne que les apologètes chrétiens s'acharnent tous contre ce moribond. Pas un depuis Aristide, le premier dont nous possédions l'écrit, jusqu'à Origène en passant par Tatien, Théophile d'Antioche, Tertullien et d'autres, qui ne consacre une partie importante de sa défense des chrétiens à la réfutation du paganisme. Eh quoi! cela n'a-t-il pas été fait cent fois? Écrivains juifs, philosophes grecs, littérateurs latins n'ont-ils pas exposé les dieux, les mythes, même les cultes à la risée du monde? Nos apologètes font-ils autre chose que copier leurs devanciers? A quoi bon? Il faut croire qu'ils estimaient que la besogne n'était pas superflue. Leur insistance, leur acharnement même prouvent que le paganisme était encore beaucoup plus redoutable qu'il ne nous paraît. Ils étaient sans doute plus à même d'en juger que nous. En effet tout le monde se moquait des dieux, les déclarait absurdes, et l'on

n'en continuait pas moins à pratiquer leur culte. Le réveil même des sentiments religieux, si remarquable à partir d'Auguste, ne servit qu'à rajeunir, vivifier à nouveau même les cultes officiels. Ajoutez que les cultes exotiques, les mystères entretenaient l'intérêt religieux, donnaient au mysticisme une certaine satisfaction. En particulier, les cultes domestiques persistaient. N'étaient-ils pas liés aux souvenirs les plus sacrés, aux ancêtres, à toutes les vicissitudes de la vie quotidienne? Ainsi le paganisme enveloppait même l'homme éclairé d'un réseau de pratiques, d'habitudes, de superstitions, dont il était presque impossible de se défaire. Bref le paganisme marquait de son empreinte toute la vie sociale, toutes les occupations, tous les métiers, les professions libérales elles-mêmes. Quand on se rend bien compte de ce fait, on comprend un écrit comme le *De idololatria* de Tertullien. L'Africain traque son adversaire partout; il le découvre dans les habitudes en apparence les plus inoffensives, il dénonce sa présence dans toutes les parties de la vie individuelle, familiale et sociale. Cet acharnement nous paraît d'un fanatique. Quel iconoclaste? Même les arts les plus délicats ne trouvent pas grâce à ses yeux! Tertullien savait ce qu'il faisait; il aurait trouvé notre tolérance bien naïve, coupable même. Au point de vue chrétien, il avait raison. Il est certain que pour triompher du paganisme et lui arracher l'empire des âmes, les railleries spirituelles d'un Lucien, le dédain d'un Celse, l'indifférence hautaine d'un Marc-Aurèle n'auraient jamais suffi. Il fallait l'expulser de la vie même, réformer les habitudes héréditaires, créer des mœurs nouvelles. Tout cela Paul le sentait, et c'est ce qu'il veut dire quand il dénonce l'idolâtrie. Il savait que les Galates ne retourneraient pas aux idoles; ce qu'il pouvait craindre, c'est que les habitudes invétérées ne reprissent le dessus (1).

(1) Voir dans *Mission und Ausbreitung* de M. Harnack le chapitre : *Der Kampf gegen den Polytheismus.*

Avec l'idolâtrie, il signale la magie (1). On sait de quel regain de faveur jouissait en ce temps le magisme. L'atmosphère de superstition qui régnait alors faisait que l'on recherchait avec avidité toutes les recettes propres à rendre les dieux propices. Imposteurs et charlatans avaient beau jeu pour exploiter un public qui ne demandait qu'à se laisser duper (2). On sait l'importance qu'avaient les recettes cabalistiques, les mots magiques dans certaines sectes gnostiques. La Pistis Sophia et les livres de Jeû en font foi. Plus tard l'idée de l'efficace de certaines formules ou de certains rites sera le principe même des sacrements. Baptême et eucharistie opèrent par eux-mêmes. C'est cette propension que condamne l'apôtre.

Les dons de l'esprit constituent le dernier trait, bien caractéristique du christianisme des Galates. Mentionner ceux-ci faisait sourire autrefois. Au nom d'un rationalisme sommaire en ses jugements, on écartait les charismes comme pures inventions. L'étude des phénomènes pathologiques a ouvert les yeux ; on comprend que les dons de l'esprit ont eu quelque réalité. En même temps, les recherches critiques et historiques ont rendu plus attentif aux textes souvent obscurs qui font mention des divers charismes chrétiens (3).

Nous avons déjà énuméré les principaux dons de l'esprit. Songes et visions, prophéties et extases, glossolalie. Ajoutez-y les oraisons, les hymnes et psaumes spontanément improvisés. Les guérisons par l'imposition des mains, les exorcismes n'étaient pas rares. Parfois on était favorisé de subites illuminations ; on percevait une lumière éclatante, on entendait des voix, on subodorait des senteurs, on voyait des apparitions. Tous ces phénomènes sont largement attestés

(1) Φαρμακεία. Voir l'épisode Actes, XIX, 19.

(2) Voir Origène, *Contra Celsum*, I, 6.

(3) Voir dans le même ouvrage de M. Harnack : *Die Religion des Geistes u. der Kraft*. L'auteur ouvre des perspectives tout à fait nouvelles, du plus haut intérêt.

pour les églises primitives. Les épîtres de Paul nous donnent les textes les plus clairs (1).

Dès le premier jour, les dons de l'esprit éclatèrent parmi les Galates. Paul les appelle « spirituels » (2). Ailleurs il s'étonne de ce qu'après avoir reçu « l'esprit », ils songent à s'assujettir à la loi juive (3). Dans ce passage, il faut prendre le terme d'esprit dans un sens tout à fait concret. Il ne s'agit nullement d'une influence morale que les néophytes auraient subie. Entendez le mot esprit dans ce sens, et vous enlevez tout sel à une parole comme celle-ci : « Avez-vous reçu l'esprit, « après avoir pratiqué les œuvres de la Loi, ou après avoir « entendu et cru?... Vous avez commencé par l'esprit, « allez-vous finir par la chair? Avez-vous fait en vain tant « d'expériences? » Quel sens vraiment clair ces phrases auraient-elles, s'il n'y s'agissait de quelque chose de bien positif, dont les simples Galates avaient réellement conscience? A quoi aurait-il servi de leur rappeler l'action spirituelle qu'ils avaient sentie en devenant chrétiens, et dont ils n'avaient peut être plus qu'un vague sentiment? Auraient-ils compris que Paul la mît si haut, comme bien supérieure à des observances, à des rites dont on vantait l'efficace? L'argument n'aurait pas porté, tandis qu'il touchait singulièrement juste, si Paul entendait par « esprit » ces manifestations primitives, frappantes qu'étaient les charismes. C'est alors qu'il pouvait leur poser cette question, sûr de la

(1) Romains, XV, 18 : οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.

I Corinth., II, 4 : καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.

Comparez Hébreux, II, 3. Le salut, c'est-à-dire la dispensation faite en vue de notre salut ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου, ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν. Voilà comment on se représentait l'âge apostolique dès la seconde génération.

(2) Galates, VI, 1 : ὑμεῖς οἱ πνευματικοί.

(3) Tout le passage Gal., III 1 à 5.

réponse : est-ce après avoir cru, ou est-ce après avoir pratiqué les œuvres de la Loi, que vous avez reçu les dons de l'esprit? Est-ce au christianisme que je vous ai prêché, ou au judaïsme que vous les devez? Si tel n'est pas le sens que l'apôtre attache au terme d'esprit, que signifie alors l'antithèse qu'il pose ici entre l'esprit et la chair? C'est l'idée de force qui fait la différence. L'esprit avec ses manifestations, voilà la puissance. Combien infirme est la Loi en comparaison! Elle est comme la chair, sans force. N'est-ce pas encore dans le même sens qu'il faut interpréter la phrase que nous avons traduite : avez-vous fait en vain tant d'expériences? Le mot grec signifie « subir » autant que souffrir. Souffrir? De quelles souffrances s'agit-il? De persécutions? Où est-il dit que les Galates avaient été persécutés? Que viendrait faire pareille allusion ici? Si cette phrase a un sens, si elle doit ajouter à la force de l'argumentation de l'apôtre, ce ne peut être que si l'on prend le mot de Paul comme nous le faisons. Après avoir fait l'expérience des dons de l'esprit, ils songent à la loi, à cette loi aussi infirme que la chair! C'est inconcevable. Enfin au v. 5, Paul dévoile toute sa pensée. On voit bien que, dans tout ce passage, il n'est question que des dons de l'esprit. « Celui qui vous procure l'esprit, et qui suscite parmi vous les « *puissances* »... On le voit, ce passage n'a toute sa force et toute sa saveur, que si l'on prend le terme d'esprit dans le sens de force divine qui se manifeste par des charismes.

Le fait que les Galates, en se convertissant, ont reçu les dons de l'esprit prouve plus que toute autre chose, combien peu leur passage au christianisme a été affaire de simple conviction intellectuelle. Il a été avant tout la conséquence d'émotions vives et profondes. La révolution s'est faite d'abord dans le domaine des sentiments. De là sa force. Elle arrache les néophytes à leur milieu social. Elle leur fait une vie nouvelle. Jamais un simple changement d'idées n'aurait opéré, surtout chez ces simples d'esprit, pareille métamorphose. Est-il surprenant que la commotion ait eu des réper-

cussions étendues, qu'elle ait produit des explosions qui se traduisent finalement par des phénomènes singuliers? Tout se tient et s'harmonise dans les données relatives aux commencements du christianisme en Galatie.

CHAPITRE IV

LA CRISE DES ÉGLISES PAGANO-CHRÉTIENNES.

A peine nées, les églises de Galatie traversent une crise des plus graves. La personne, les méthodes et les principes, l'œuvre même de l'apôtre Paul, sont mis en question. Les églises qu'il avait fondées au nord du Taurus faillirent lui être enlevées ; peu s'en fallut qu'elles ne lui devinssent hostiles. La crise ne tarda pas à s'élargir ; elle enveloppa en quelques années la plupart des églises pagano-chrétiennes. Crise formidable qui mit en jeu leur existence même, mais qui fut finalement salutaire. Elle les affranchit pour toujours du judaïsme. Elle marque le moment où ces églises deviennent majeures.

C'est l'événement capital de l'histoire de ces églises dans l'âge apostolique. Nous ne pouvons le passer sous silence. Il semble, cependant, que le sujet soit épuisé ; on l'a étudié sous toutes ses faces. Les pages que C. Weizsäcker lui a consacrées, il y a plus de vingt ans, sont encore ce que l'on a écrit sur cette crise de plus fort et de plus lumineux. On ne peut guère que le répéter. Nous estimons, néanmoins, que l'étude des églises de l'âge apostolique, fondée sur l'analyse critique que nous avons faite, apporte un précieux complément de lumières à l'admirable exposé de Weizsäcker.

L'épître aux Galates atteste de façon incontestable l'exis-

tence d'une crise au sein des églises fondées par Paul en Galatie. Il suffit de lire cette lettre sans parti pris pour sentir qu'elle a été d'une extrême gravité. D'un bout à l'autre, Paul s'exprime avec l'émotion d'un homme qui voit son œuvre, sa vie même engagées dans un redoutable conflit. Les deux premiers chapitres constituent une justification des plus vives de son passé, de sa conduite tout entière, de son honneur même. Il faut bien que quelque chose de très grave se soit passé en Galatie, pour que Paul se sente obligé de faire son apologie personnelle, devant les églises dont il est le père spirituel. Dans les deux chapitres suivants, Paul attaque. Il oppose thèse à thèse, affirmation à affirmation. C'est un vigoureux plaidoyer pour ce qu'il appelle son évangile. Cet évangile est donc discuté. Il est à craindre qu'on ne le renie. Qu'est-il donc arrivé? Trait bien significatif : au chapitre IV, par endroits, percent une émotion, une inquiétude, une angoisse même qui arrachent à l'apôtre de véritables cris de détresse, ou qui lui inspirent tantôt de surprenantes vivacités de parole, tantôt des expressions d'une ardente tendresse. Il est clair que Paul a été remué, troublé jusqu'au fond de l'âme. Dans les deux derniers chapitres de sa lettre, l'apôtre tire les conclusions de la thèse qu'il a établie. Le ton devient plus calme. Il semble que l'auteur s'apaise; il sent que la cause est gagnée. Mais même alors un avertissement pressant, une vive objurgation, une exclamation qui lui échappe montrent bien que Paul n'est pas encore entièrement rassuré; il craint un retour offensif de l'adversaire. Combien profonde a dû être son émotion !

Vouloir atténuer la crise dont témoigne cette épître, c'est simplement prouver qu'on ne l'a pas comprise.

L'épître permet d'identifier sans peine les adversaires de l'apôtre. Ce sont des chrétiens encore passionnément attachés au judaïsme. Ils prétendent qu'un disciple de Jésus ne peut se dispenser d'observer la loi de Moïse; s'il est païen d'origine, il doit se faire circoncire. Telle est la cause du différend.

Il était inévitable. Tôt ou tard un conflit devait éclater.

Quelle était la situation du christianisme après vingt ans environ d'existence? Nous avons vu ce qu'était devenue l'église de Jérusalem à partir de la mort d'Étienne. Elle avait eu son heure de féconde expansion ; Pierre en était alors la vivante incarnation. Vers le temps où paraît Étienne, il se peut que déjà elle inclinât au judaïsme. Après le martyre du précurseur de Paul, elle s'abandonne de plus en plus aux tendances judaïsantes. Vers l'an 50, elle n'est plus qu'une secte de messianistes juifs. Elle n'a aucune sympathie pour la mission parmi les Grecs. Elle n'imagine pas une foi chrétienne qui ne soit pas doublée de piété juive. Le judaïsme est bien près d'étouffer en elle l'esprit même de Jésus. S'il est vrai, comme l'affirment les Actes, que vers ce temps nombre de Pharisiens aient adhéré à l'église, les tendances rétrogrades en ont reçu une nouvelle impulsion.

D'un autre côté, se formaient à Antioche, bientôt à Rome, des églises entièrement indépendantes du judaïsme. Elles dérivent exclusivement de l'évangile de Galilée. Parmi elles, il faut compter les églises de Galatie. La mission qui leur apporte la foi nouvelle vient d'Antioche, se fait sous les auspices et l'inspiration de cette église. Paul lui-même n'est encore qu'un didascale de l'église d'Antioche. Sa prédication aux Galates est exactement celle que nous attendions d'un apôtre sorti de son sein. Paul ne met encore en lumière que l'essentiel du christianisme ; il ne touche pas aux rapports de l'ancienne et de la nouvelle religion. En Galatie comme à Antioche, on ne se doute pas qu'elles puissent s'opposer l'une à l'autre. On n'a aucune hostilité envers le judaïsme. On l'ignore parce qu'on ne songe pas à lui. L'épître aux Galates atteste ce fait capital, c'est que ce n'est pas Paul qui a posé la question des rapports de la Loi et de la Foi en Galatie.

Voilà donc de jeunes églises, ardentes, vibrantes de foi, vraies pépinières des plus belles vertus chrétiennes, qui sont en même temps naïvement inconscientes du scandale qu'elles vont bientôt donner aux saints de Jérusalem.

On comprend l'étonnement de ceux-ci, lorsqu'ils apprirent l'existence de sociétés chrétiennes qui n'avaient rien de commun avec l'antique Israël. Eh quoi, ces étranges chrétiens ignorent la religion des Pères, leurs traditions, la Loi et les coutumes ! Ils sont incirconcis ! Quel renversement de toutes leurs idées !

Contraste étrange ! Dès que l'on entrait en contact avec ces chrétiens d'un nouveau genre, aussitôt on se sentait frappé de leur foi, de leur vie, de leur zèle ! On ne pouvait récuser une certaine parenté d'esprit et de sentiments. Après tout, Christ était bien le trait d'union. Voilà ce que reconnurent d'emblée des hommes comme Barnabas et Pierre. De là chez les chefs un véritable embarras. Ils ne peuvent répudier de tels frères ; ils ne peuvent les adopter cordialement. Ils hésiteront toujours. N'attendez pas qu'aux heures de péril, ils fassent cause commune avec eux. Tout ce que l'on en obtiendra, c'est qu'ils n'aillent pas jusqu'à la rupture.

A côté des chefs timorés, nous l'avons vu, il y avait à Jérusalem un groupe d'intransigeants. Ils n'étaient pas assez influents pour entraîner l'église elle-même. Mais ils pouvaient compter sur la sympathie de l'un des chefs, de Jacques, frère du Seigneur. Il n'en fallait pas autant pour qu'ils se crussent autorisés à prendre une attitude hostile en face du pagano-christianisme. Dans ces conditions, le conflit était fatal.

Pour nous renseigner sur ce conflit, nous avons d'abord l'épître aux Galates. Inutile d'insister sur la valeur historique d'un pareil document. Nous l'avons déjà fait. Il ne faut jamais oublier que Paul écrit sous les yeux de ses adversaires, qu'il prétend redresser les erreurs, réfuter les mensonges qu'on a répandus sur ses rapports dans le passé avec Jérusalem, qu'il est tenu à une rigoureuse exactitude. D'autre part, il ne faut demander aux Galates, notamment aux deux premiers chapitres, que ce qui s'y trouve. Paul ne fait pas sa biographie ; il n'en détache que les événements qui intéressent sa défense ; il s'agit uniquement des rapports qu'il a

eus avec les judéo-chrétiens. C'est précisément ce qu'il nous importe de savoir.

L'auteur des Actes n'a pas passé sous silence la formidable crise qui faillit compromettre l'avenir même du christianisme. Il lui consacre le chapitre XV. On a parfois prétendu que ce chapitre n'a aucun rapport avec ce que Paul raconte dans les Galates. Il s'agirait d'autres circonstances. Explication imaginée pour sauver les Actes, mais qui ne tient pas debout. Dans le chapitre XV des Actes, il est question, comme dans les Galates, des rapports de la Loi et de la Foi. Il y est fait mention d'un parti intransigeant qui soutient la même thèse que les adversaires que Paul dit avoir rencontrés à Jérusalem. Dans les Actes, on lit les mêmes noms que dans le récit de Paul. Les principaux acteurs sont comme dans l'épître, Pierre, Jacques, Paul. Même théâtre. C'est Jérusalem. Enfin d'après les Galates, il est facile de voir qu'il y a eu dans l'église de cette ville une importante assemblée générale. C'est évidemment celle dont les Actes prétendent nous donner le procès-verbal.

Weizsäcker a fait une comparaison critique entre ces deux sources de renseignements. C'est peut-être la partie la plus solide de son admirable ouvrage (1). La conclusion est entièrement défavorable aux Actes. Après mainte vérification, nous estimons que le jugement de Weizsäcker est définitif. Nous ne croyons pas qu'il ait la moindre chance d'être réformé.

Remarquez d'abord cette différence capitale, essentielle entre les deux récits. D'après celui des Actes, on ne se douterait pas qu'une crise d'une telle gravité est ouverte. Il s'agirait d'une question assurément non sans intérêt, mais qui n'a jamais mis le christianisme en péril. Quelques chrétiens, restés trop juifs, auraient prétendu imposer la circoncision aux frères issus du paganisme. D'ailleurs sans succès. Combien différent est le récit de Paul ! A ce compte, si les

(1) *Apostolisches Zeitalter*, p. 151 à 181.

Actes ont raison, celui-ci a tout exagéré, dénaturé, envenimé. C'est un agité, qui n'a pas su conserver son sang-froid. D'après les Actes encore, on aurait discuté la question dans une assemblée générale. Tout s'y serait passé dans le plus grand ordre; aucune vivacité de langage, aucune irritation de part et d'autre. Les chefs, en des discours mesurés, auraient donné la direction à suivre. On aurait ensuite écouté les missionnaires avec déférence et sympathie. Ils n'auraient pas eu à se défendre, mais simplement à raconter les merveilles que Dieu avait opérées par leur entremise. Un décret fort sage aurait mis tout le monde d'accord. Voilà un tableau qu'il est impossible de concilier avec les affirmations les plus claires de Paul. Ajoutez encore que, dans les Actes, les figures n'ont aucun relief. On n'imagine rien de plus effacé que Paul. Est-ce là l'énergique, parfois rude défenseur des libertés chrétiennes?

Que dire ensuite de certaines omissions maintes fois relevées dans le récit des Actes? La plus surprenante est celle de Tite, et des exigences dont son nom fut le prétexte. M. Harnack ne parviendra pas à faire croire que cette omission n'ait pas été volontaire. Et, dans la suite, celle du conflit d'Antioche? Il avait, cependant, quelque importance!

Inadmissible aussi le rôle que les Actes attribuent à Pierre dans cette circonstance. Il aurait non seulement pris sous son patronage Paul et la mission, mais il aurait fait profession de doctrines que l'auteur des Romains n'aurait pas désavouées. Et c'est ce même homme qui aurait eu l'attitude que nous savons à Antioche! C'est lui que des gens sans mandat auraient fait reculer, renier ses frères de la veille! Ceci ne serait plus une défaillance momentanée, très explicable chez un homme encore indécis sur la question de principe, et qui se serait laissé entraîner par son cœur. Ce serait une contradiction infiniment grave, qui porterait atteinte à son caractère même. A moins qu'on ne prétende ici encore que Paul a exagéré, dénaturé l'incident d'Antioche. Il y a enfin le fameux décret. M. Harnack lui-même

l'abandonne. Il estime que l'auteur des Actes l'a anti-daté! En effet, comment pourrait-il avoir été rendu à cette occasion, alors que Paul ne le mentionne nulle part, n'y fait aucune allusion, semble en ignorer l'existence? Avouez que cet anachronisme des Actes est une inexactitude grave. Ajoutée à tout le reste, elle enlève à son récit toute autorité (1).

Au surplus, il suffit de bien situer nos deux sources pour en comprendre et le caractère et la différence. Le récit de Paul est celui du principal acteur; il sait exactement ce qui était en litige; il avait pleine conscience des intérêts en jeu. De là l'émotion qui perce à chaque ligne de son récit. On dit qu'il est passionné. En réalité, il est étonnamment modéré. Paul aurait eu le droit de se plaindre des chefs. Leur faiblesse pouvait lui paraître de la complicité. Il a su les ménager d'un bout à l'autre. Le récit des Actes a été manifestement composé, longtemps après l'événement, par un homme, qui ne comprenait pas bien la portée du conflit. A la distance où il est de ce qu'il raconte, il ne voit que le résultat final. On avait évité une scission, une rupture. La paix avait fini par prévaloir. Rien ne pouvait davantage réjouir son âme pacifique. Qu'il lui était doux, à lui qui avait tant de vénération pour les hommes de l'âge apostolique, de contempler ce beau spectacle d'apaisement et de charité fraternelle! Est-il surprenant après cela qu'il n'ait pas aperçu tel détail ou tel incident qui révélait la bataille, qu'à distance les aspérités se soient émoussées à ses yeux? C'est ainsi que s'explique son récit. Il est pâle et incolore, les hommes et les choses sont sans relief; l'événement lui-même est évidé de toute la passion qui l'a accompagné. Une seule chose subsiste, c'est que l'église de Jérusalem en majorité n'a pas rompu avec Paul. En cela Luc a vu juste.

A quel moment la crise a-t-elle éclaté? Paul finit son premier chapitre en disant que l'église de Jérusalem louait

(1) Harnack, *Apostelgeschichte*, p. 189. On consultera avec fruit sur cette question l'ouvrage de A. Sceberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, 1906.

Dieu à son sujet (1). Puis brusquement, sans explication aucune, dès les premières lignes du chapitre suivant, il nous plonge en plein conflit. C'est le moment critique. Ceci se passe quatorze ans après l'unique visite qu'il avait faite à Jérusalem. Dans ce long intervalle, rien n'avait-il fait prévoir la crise? Avait-on continué à Jérusalem pendant tout ce temps à louer Dieu à son sujet? Songeons que pendant ces quatorze ans, Paul a été en pleine activité; il a évangélisé la Syrie, la Cilicie; il a été l'un des principaux didascales d'Antioche. Assurément, à cette époque, il n'avait pas encore prêché ses doctrines particulières pour la bonne raison qu'il ne les avait pas encore conçues, élaborées, formulées. Il prêchait l'évangile tel qu'on le comprenait à Antioche. Mais cet évangile ne s'embarrassait pas de judaïsme; il était singulièrement libre. Ignorait-on cela à Jérusalem? N'y éprouvait-on aucune inquiétude? Nous possédons sur ce point un précieux renseignement que nous devons au document de Luc. On nous apprend que, lorsqu'on sut à Jérusalem que des Grecs avaient reçu la foi, on dépêcha Barnabas à Antioche, évidemment pour faire une enquête (2). Ceci ressemble fort à de l'inquiétude. Mais à quel moment eut lieu cette intervention de Jérusalem? Est-ce bien dès les premiers jours de la fondation de l'église d'Antioche, comme semble le dire le texte? A notre avis, il ne faut pas trop presser celui-ci. Rappelons-nous que le passage où il se trouve est un fragment, et que le document auquel il a été emprunté était fort sobre, succinct. Il se peut donc que les inquiétudes de Jérusalem se soient manifestées un peu plus tard. Quoi qu'il en soit, à un moment donné, avant l'éclat qui eut lieu après les quatorze ans, Jérusalem s'est émue. Mais comment se fait-il que cette émotion se soit si aisément calmée? Qu'on nous permette de hasarder une explication. Il est certain que pendant les quatorze ans, le christianisme indépen-

(1) Galates, I, 24.
(2) Actes, XI, 22.

dant n'a rayonné d'Antioche qu'assez faiblement! Il s'est propagé dans les environs lentement. N'est-il pas curieux de constater que Paul a travaillé pendant tout ce temps en Syrie et en Cilicie, et qu'il n'y a pas eu un succès qui puisse se comparer à celui de ses grandes missions? Le terrain était-il réfractaire? Paul n'était-il pas encore en possession de tous ses moyens? Toujours est-il que le christianisme indépendant du judaïsme ne s'est pas développé pendant ces quatorze ans de façon à sérieusement inquiéter les conservateurs de Jérusalem. Puis on n'avait pas encore devant soi un homme qui incarnât les tendances qui gênaient. A qui pouvait-on s'en prendre? A toute une église? Surtout à une église déjà remarquable pour sa ferveur? Impossible. Ne sont-ce pas là des raisons qui expliquent suffisamment l'attitude passive de Jérusalem pendant cette période?

Si ces observations sont justes, elles nous permettent de trancher un point souvent controversé. La crise qui survient quatorze ans après la visite de Paul à Jérusalem a-t-elle éclaté avant ou après son voyage en Galatie? Nous répondons sans hésitation que ce fut après son retour. C'est cette première mission qui a posé la question en modifiant la situation. On n'avait plus affaire à Antioche et à quelques petites églises de Syrie et de Cilicie que nous ne connaissons même pas, mais à tout un nouveau groupe de communautés chrétiennes qui venaient tout à coup de surgir au beau milieu de l'Asie-Mineure. Décidément le christianisme indépendant d'Antioche grandissait; son succès devenait inquiétant. On ne pouvait plus l'ignorer. Puis on se trouvait maintenant en présence d'une personnalité à laquelle on pouvait s'attaquer. Paul était parti en mission comme simple compagnon de Barnabas. Le document d'Antioche dit : Barnabas et Saul. Il en est revenu grandi, prépondérant. Le récit de la guérison du paralytique de Lystres marque bien ce changement. Paul est le plus actif, l'orateur, l'apôtre en vue. L'excellent Barnabas va passer au second plan. A partir de cette mission, Paul parle en maître, choi-

sit ses collaborateurs, organise ses nouvelles expéditions. C'est donc à lui que l'on va s'en prendre. Ajoutez que Paul, par ses convictions arrêtées, son ton tranchant, son individualité si marquée, attirait les coups.

Quel a été le premier théâtre de la crise ? En quel lieu a-t-elle d'abord éclaté ? D'après Actes XV, c'est à Antioche. Elle arrive à l'état aigu à Jérusalem. Sur ce point Paul et les Actes concordent. Il vaut mieux, pensons-nous, interpréter les textes avec une certaine largeur. Il est probable que la crise a mis quelque temps à se préparer. Tout d'abord certaines inquiétudes se sont manifestées. Elles se sont bientôt assoupies. Paul et Barnabas reviennent un beau jour de leur émouvante mission. La nouvelle s'en répand rapidement dans les églises. Il faut se souvenir que dès les premiers jours, il y a eu entre celles-ci un échange très actif de lettres et de visites. On suivait en cela l'exemple des synagogues. C'est cette habitude qui a créé, maintenu l'unité des églises chrétiennes jusqu'au temps de Cyprien. En Syrie, en Palestine, on sut presque immédiatement la grande nouvelle. L'émotion dut être vive. Comment dès lors la question des rapports du judaïsme et du christianisme ne se serait-elle pas posée partout où vivaient côte à côte, dans la même église, judéo-chrétiens et pagano-chrétiens ? Pouvait-on ignorer que la Loi de Moïse n'avait pas été imposée aux églises fondées par les deux apôtres ? Comment alors un judéo-chrétien apprenant ce fait n'aurait-il pas été étonné, troublé ? Voilà le problème posé. Il semble donc probable que l'opinion chrétienne a été saisie un peu partout à la fois.

Naturellement c'est à Jérusalem, au centre de la jeune chrétienté, que la question devait être débattue. C'est précisément ce qui arriva.

Nous ne reviendrons pas sur les circonstances qui ont précédé le voyage de Paul, de Barnabas et de Tite à Jérusalem (1). Paul va nous apprendre ce qui s'y est passé. Dès

(1) Deuxième partie, p. 134.

l'arrivée des missionnaires, on convoque une assemblée générale de l'église. De ces convocations, le document de Luc nous donne plusieurs exemples (1). Le langage de Paul est parfaitement clair. Il déclare qu' « il leur a exposé son évangile » et que, « à part, il l'a fait aussi aux chefs » (2). Cela veut dire qu'il a d'abord défendu ses principes et ses méthodes devant l'église assemblée, et qu'ensuite, dans une conférence particulière, il s'est encore expliqué avec les chefs.

La séance générale a été certainement orageuse. Paul s'est trouvé en face d'un parti nettement hostile. Il avait amené Tite avec lui pour montrer un échantillon en chair et en os de ce christianisme que l'on regardait avec suspicion. Les intransigeants exigent que Paul fasse circoncire son disciple. Il leur faut cet acte de soumission. L'apôtre ne voulut pas sacrifier, en la personne de Tite, la liberté chrétienne elle-même. Il refusa d'obtempérer aux exigences des fanatiques. Ceux-ci furent très violents. Paul ne veut plus reconnaître en eux des frères (3). Il leur attribue même des mobiles fort laids. Ce sont des intrigants avides d'asservir les chrétiens (4). Au souvenir de cette âpre passe d'armes, l'apôtre vibre encore. L'émotion va jusqu'à faire trembler sa voix, hacher sa phrase (5).

(1) Actes, IV, 23 : ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνήν... VI, 2 : προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν...

(2) Galates, II, 2 : ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Voilà l'explication devant l'église assemblée ; αὐτοῖς se rapporte à Ἱεροσόλυμα dans le sens de « ceux de Jérusalem », les frères de Jérusalem. Κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, voilà la conférence particulière dont il est de nouveau question au verset 6.

(3) Paul les appelle ψευδάδελφοι, v. 4.

(4) Au v. 4, il déclare qu'ils se sont « introduits », παρεισῆλθον, pour « espionner la liberté que nous avons en Christ », κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν.

(5) On connaît les anacoluthes du verset 4, διὰ δὲ τοὺς... οἷς οὐδὲ... puis au v. 6, ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων... ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες. Ces brusques sautes de la phrase trahissent une vive émotion. Emotion, disons-nous, et non passion. Paul épargne les chefs qui ne le méritaient pas. Passionné, il les eût accusés de connivence.

Quelle a été l'attitude de l'église qui assistait à cette discussion? Elle ne s'est pas prononcée. Elle n'a pas donné son approbation à Paul. Il l'eût criée bien haut. Elle n'a pas davantage donné raison à ses adversaires. La rupture s'en serait ensuivie. Mais elle ne les a pas non plus blâmés. Paul l'eût dit. D'ailleurs, toute leur conduite dans la suite prouve que, si l'église ne s'était pas formellement prononcée pour eux, ils se sentaient soutenus en secret; ils pouvaient jouer d'audace; ils eurent même l'impudence de se donner pour les émissaires des apôtres. Ainsi la séance générale ne donna aucun résultat. La situation a dû être fort critique à ce moment.

Fort heureusement, les chefs eurent l'idée de se réunir en une sorte de colloque avec Paul et Barnabas. Là on put s'entretenir avec plus de calme. Paul parvint à s'expliquer. On sentit que pour le fond des choses, on était d'accord. Les chefs comprirent que « l'évangile » de Paul avait sa raison d'être; ses méthodes étaient légitimes. On convint de lui laisser sa liberté d'action dans le champ qu'il avait choisi. On scella l'accord en se donnant la « main d'association ». On pria seulement les missionnaires de se souvenir des « pauvres » de Jérusalem. Le trait n'est guère délicat. Quand on se croit si supérieur aux gens, on ne leur demande pas l'aumône!

Il semble que l'accord de Jérusalem dût mettre fin à la crise. Il n'en fut rien. Nous allons la voir, au contraire, se développer avec une sorte de fureur. On dirait d'un cyclone dévastateur qui passe sur quelques unes des plus belles églises de Paul. C'est merveille qu'elles n'aient pas été balayées par l'ouragan. Comment, d'ailleurs, le pacte conclu entre Paul et les chefs de l'église primitive aurait-il pu conjurer la crise? Pratiquement, il n'était pas réalisable. Partout où l'apôtre avait fondé une église, se trouvaient des Juifs ou des gens affiliés à la synagogue. Comment pouvait-on empêcher que la propagande chrétienne menée par Paul ou ses amis ne les atteignît pas? Mission parmi les circoncis et mission parmi

les incirconcis se touchaient de si près, qu'il était impossible de les séparer, de délimiter à chacune son champ d'activité. Une seule mesure aurait pu tout arrêter, mettre fin au conflit. Il aurait fallu que Jérusalem désavouât résolument les intransigeants. C'est ce qu'elle n'avait pas fait. Ceux-ci pouvaient se croire parfaitement autorisés à continuer de faire campagne contre Paul. Ils pouvaient même soutenir qu'ils agissaient au nom de l'église de Jérusalem, se faire passer pour ses envoyés, ses apôtres (1). Ils n'y manquèrent pas. C'est ainsi que la crise prit, après la conférence de Jérusalem, un développement inattendu.

Elle éclata de nouveau à Antioche (2). Cette église pouvait croire que la paix était signée. Paul en somme avait vaincu; il avait sauvegardé le droit du pagano-christianisme. A Antioche on le croyait si bien, que l'église avait repris toutes ses habitudes. Aux agapes, on fraternisait sans arrière-pensée; personne ne songeait à faire de différence entre frères d'origine juive ou païenne. De nouveau on oubliait la Loi, le judaïsme et les chrétiens judaïsants. Les amis de Jacques se chargèrent de rendre tous ces inconscients au sentiment de la réalité. Ils eurent bientôt fait de ramener Pierre, même Barnabas. Ils comptaient sans Paul. Celui-ci fut admirable de décision, d'énergie. Il faut dire qu'à Antioche les conditions de la lutte lui étaient bien plus favorables. Il avait l'église pour lui. Son aisance même le prouve. Il avait en face de lui, non pas l'église apostolique mal disposée, à tout le moins indécise, mais des gens du dehors, de véritables intrus, un parti enfin qu'il avait forcé, à Jérusalem même, de reculer. Aussi sa victoire fut plus décisive. Antioche ne se laissa pas entamer.

(1) Ils se sont appelés apôtres. Paul les traite de ψευδαπόστολοι. Il faut prendre ce titre dans le sens que lui donnaient les Juifs. Ils avaient des ἀπόστολοι qu'ils envoyaient aux synagogues à l'étranger. Voir Justin Martyr, *Dialogue,* 17 et 108, et Eus. *In Es.* 18, 1 *sq.*; voir note de Otto avec ce texte si important.

(2) Galates, II, 11, etc. Voir 2e partie, p. 138.

D'Antioche la crise s'étend aux églises de Galatie. Il ne peut y avoir de doute sur ce point. Les adversaires que Paul combat dans son épître, nous l'avons vu, sont des chrétiens. Ils ont la prétention de prêcher l'évangile aussi bien que Paul (1). En même temps, ils sont judaïsants puisqu'ils voudraient persuader aux Galates de se faire circoncire, d'adopter les fêtes juives, la Loi de Moïse. On reconnaît en eux les adversaires de Paul à leur acharnement, à leur fanatisme, à la violente campagne qu'ils mènent contre son autorité apostolique. S'ils n'étaient pas les adversaires qu'il avait combattus à Antioche, avec lesquels il s'était mesuré pour la première fois à Jérusalem, pourquoi aurait-il rappelé ces rencontres? En quoi cela les aurait-il regardés ? En Galatie, un moment, le péril fut extrême. Les judaïsants faillirent l'emporter. Grâce à l'énergie, à l'éloquence, à l'émouvante plaidoirie de l'apôtre, la tentative avorta. Quelques années après, la Galatie contribuait avec les autres églises de Paul à la grande collecte qu'il organisa au profit des pauvres de Jérusalem (2). Elle lui était revenue. Nouvelle victoire de l'apôtre, mais remportée au prix de quelles angoisses, de quels efforts !

Dans sa seconde grande mission, la première qui soit bien la sienne, Paul avait fondé une florissante chrétienté à Corinthe. C'était l'un des plus beaux joyaux de sa couronne apostolique. A peine née, cette église connut la plus formidable des crises. Weizsäcker l'a admirablement démêlée. Nous en connaissons maintenant les phases dans leur vraie succession (3). Elle débuta par une certaine agitation causée par la diversité des jugements que les Corinthiens portaient sur les apôtres et les évangélistes qui les avaient visités.

(1) Ils prêchent un εὐαγγέλιον. Ce n'est pas celui de Paul, mais c'est un εὐαγγέλιον, Galates, I, 6.

(2) Mention d'un délégué de Derbe et de Timothée de Lystres : Actes, XX, 4. Passage du journal de voyage du témoin.

(3) A. Sabatier adopte les vues de Weizsäcker dans la 3e édition de son Saint Paul, chapitre sur Corinthe, p. 163.

Les uns préféraient Paul, d'autres Apollos, d'autres Pierre. Sur ces questions de personnes vinrent se greffer d'autres sujets de discorde. Notre première épître aux Corinthiens est destinée à les apaiser, à ramener l'ordre et le calme. Tout à coup entre en scène un nouveau facteur. Ce sont des opposants beaucoup plus sérieux. Ils s'en prennent au fondateur de l'église, le dénigrent, l'accusent. Ils ont un meneur que Paul ne nomme pas, mais qui sut fomenter un mécontentement tel que l'église fut sur le point d'abandonner l'apôtre. Paul déploya pour reconquérir son autorité une prodigieuse énergie. Il écrivit, il envoya ses meilleurs lieutenants, Timothée, Tite. Enfin il remporta une éclatante victoire. Lui-même l'a racontée dans une des pages les plus émues qu'il ait jamais tracées.

Qui sont ces adversaires, qui un instant balancèrent son autorité à Corinthe? Dans sa première épître, Paul mentionne quatre groupes ou partis qui divisaient l'église de Corinthe. Les uns se réclamaient de Paul, les autres d'Apollos, quelques-uns de Pierre. D'autres enfin s'intitulaient : le parti de Christ (1). De ces partis, notamment des deux premiers, il est longuement question dans la première lettre de l'apôtre. Dans notre deuxième épître, qui est en réalité une troisième lettre, il ne s'agit plus que d'un seul parti (2). Paul le combat avec une extrême vigueur. Ce parti n'est ni le sien, ni celui d'Apollos. S'il en avait été ainsi, l'apôtre les aurait nommés, comme dans sa première lettre. Ce parti n'est pas non plus celui de Pierre. Pas un mot qui permette de supposer que Paul songe à celui-ci ou à ses partisans. D'ail-

(1) I Corinth., I, 12. Ce parti de Christ embarrasse. Heinrici propose de biffer les mots ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Sans raison. En dernier lieu, un critique soutient que ce sont des judaïsants gnostiques : Lutgert, *Freiheitspredigt u. Schwarmgeister in Corinth.* Sans succès. Voir un compte-rendu de cet ouvrage dans la *Theologische Litteraturzeitung*, 13 mars 1909.

(2) Ce parti n'a rien à voir avec l'incestueux de I Cor. V. Nous estimons que II Corinth., I-IX, sont la troisième lettre de Paul et que les ch. X à XIII sont probablement un fragment de la seconde lettre qui est perdue.

leurs, il est alors en excellents termes avec Pierre (1). Les trois premiers partis que nomme Paul dans sa première lettre ont bientôt disparu. Ils n'ont jamais été très dangereux. On comprend que l'apôtre n'ait pas eu à user de rigueur pour les ramener dans le droit chemin. Reste le quatrième parti. Il est naturel de supposer que ce soit lui que vise Paul dans les lettres suivantes.

Ce parti s'intitulait celui de Christ. Remarquons que ce titre ne peut avoir qu'un sens. Cela veut dire que ces gens opposaient à Paul leur connaissance de Jésus. Il n'avait pas été témoin oculaire; eux, ou l'avaient été ou avaient été en contact avec les témoins. Ils avaient donc un droit bien supérieur au sien de se réclamer de Jésus. Ils s'écriaient fièrement : Nous, nous sommes de Christ ! Telle a bien été leur prétention. Paul lui-même le donne très clairement à entendre. Dans un passage qui vise directement ses adversaires, il s'écrie : « Si tel est persuadé qu'il est de Christ, qu'il fasse encore cette réflexion en ce qui le concerne, que je suis de Christ comme il l'est lui-même » (2). L'allusion au titre que s'arrogeaient ces gens est évidente. Ailleurs, Paul oppose la connaissance du Christ transcendant qu'il possède à la connaissance du Jésus qui a vécu ; il a même à ce propos un mot très vif : je ne connais plus Christ selon la chair (3). Cette antithèse, surtout formulée, comme elle l'est, avec cette pointe d'irritation, ne se comprend que si l'on admet que Paul songe ici au parti de Christ et à ses prétentions. Les épithètes mêmes que l'apôtre applique à ses adversaires montrent bien qu'il s'agit de gens qui se proclament plus apostoliques que lui. Sur quoi pouvaient-ils appuyer cette assertion, si ce n'est sur la connaissance par-

(1) I Corinth., IX, 6.

(2) II, Corinth., X, 7 : εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ Χριστοῦ εἶναι, etc. A noter que ce chapitre X combat directement les opposants, rappelle leurs mots, leurs insinuations.

(3) II, Corinth., V, 16 : εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.

ticulière qu'ils avaient de Jésus, sur leurs relations avec les témoins et les apôtres? « Apôtres par excellence »! s'écrie Paul (1).

Il n'est plus guère douteux maintenant que nous n'ayons dans le parti de Christ tout simplement les anciens adversaires de l'apôtre. Ce sont les intransigeants de Jérusalem, les fanatiques qui l'ont suivi à Antioche, puis en Galatie. Ils sont venus à Corinthe. D'abord ils se font à peine remarquer. Ils ne se sont pas encore mis en campagne au moment où Paul écrit sa première lettre, mais comme la situation continuait à être troublée, ils l'ont mise à profit.

Tout ce que l'apôtre dit des opposants dans sa deuxième lettre, s'applique exactement à nos judéo-chrétiens. Comme ceux de Galatie, les judéo-chrétiens de Corinthe ont un Jésus, un esprit, un évangile que l'apôtre ne reconnaît pas (2). Cet évangile, il le répudie presque dans les mêmes termes; à ses yeux, c'est un faux évangile destiné à leurrer, à duper les simples (3). Un trait qui fait défaut aux judaïsants de Corinthe, c'est qu'ils ne paraissent pas avoir prêché le devoir de la circoncision. S'ils l'avaient fait, Paul n'aurait pas manqué de leur en faire grief. Ceci ne doit pas trop étonner. C'était probablement affaire d'opportunité. Les judaïsants ne jugeaient pas le moment venu de laisser voir où ils voulaient en venir. Ils estimaient sans doute qu'en Galatie, ils avaient été trop pressés. Ici on agirait avec plus de méthode, plus d'astuce. Pour le moment, il fallait se borner à discréditer Paul, à ruiner son autorité, à lui enlever l'église. Une fois gagnée, on pourrait l'amener au point que l'on visait. Il n'y aurait plus d'inconvénient à se démasquer.

(1) II, Corinth., XI, 5 : λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. Ils sont ψευδαπόστολοι, XI, 13; voir aussi XII, 11.

(2) II, Corinth., XI, 4 : εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε... Comparez Galates, I, 6 et suivants.

(3) Voir II, Corinth., XI, 13 à 15. A noter dans ce passage le trait ὡς διάκονοι δικαιοσύνης. Ceci ne peut s'appliquer qu'à des judéo-chrétiens, défenseurs de la Loi.

C'est ce que Paul a parfaitement vu. Il a, de suite, percé à jour la manœuvre des adversaires. Voilà pourquoi il les accuse d'être faux, de se dissimuler, de se mettre un masque (1). Ouvriers de ruse, dit-il (2). Malgré tout, leur véritable caractère perçait. Ils se targuaient de leur descendance d'Abraham, d'être des Hébreux, des serviteurs de Christ. Il n'y avait que des judéo-chrétiens pour avoir de telles prétentions. Cela n'a pas échappé à Paul. Une virulente apostrophe les expose (3). Enfin, ce qui les dénonce plus que toute autre chose, c'est leur violence. On voit, par les allusions de Paul, qu'ils ont usé de tous les moyens pour l'accabler. Aucune insinuation, si malveillante qu'elle fût, aucun travestissement de ses actes, aucune violence de langage, rien ne leur a répugné. Ils se montrent à Corinthe exactement tels que nous les avons vus en Galatie ou à Jérusalem. Peut-être même sont-ils ici plus acharnés. Le doute est-il encore permis? Nous ne le pensons pas. Ce fut la dernière grande bataille que Paul livra aux judéo-chrétiens. La victoire fut éclatante.

Les judéo-chrétiens ont-ils essayé de s'insinuer dans d'autres églises fondées par Paul? Consultons les textes de Paul. Il a écrit deux épîtres aux Thessaloniciens. Il ne s'y trouve aucune mention de ses adversaires, aucune allusion à la grande controverse de la Loi et de la Foi. Il semble qu'au temps où l'apôtre écrit, la question n'ait même pas été soulevée dans cette église. Plus tard, écrivant aux Corinthiens, il s'exprimera, en ce qui concerne la Macédoine, en termes de la plus vive satisfaction (4). On voit bien que jusque-là aucun nuage n'avait troublé ses rapports avec les chrétientés de cette région. L'épître aux Philippiens laisse la même impression. Pas de lettre où l'apôtre se soit épanché avec plus d'abandon. Évidemment, les bons Philippiens ne

(1) μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.
(2) ἐργάται δόλιοι.
(3) Tout le passage, XI, 22 et suivants.
(4) II, Corinth., tout le début du ch. VIII. Voir aussi le ch. IX.

lui ont jamais fait de peine. Il est vrai que cette épître contient un passage très vif sur la circoncision (1). L'allusion est aux Juifs, et non à des judaïsants. Ceux-là déjà poursuivaient les chrétiens de cette haine implacable, de ces sournoises menées dont tant d'écrivains chrétiens au IIe siècle se plaignent (2). Concluons qu'en Macédoine la crise n'a pas sévi.

En trouve-t-on quelque trace à Éphèse, à Colosses, à Hiérapolis, dans toute cette région du Méandre que l'apôtre a si largement ensemencée? Son épître aux Colossiens n'en révèle aucune. Paul y combat un système plutôt que des hommes. Il n'a pas à défendre sa personne. Sans doute les docteurs chrétiens dont il repousse les idées sont issus du judaïsme. Mais ce judaïsme est d'origine alexandrine, plus préoccupé de spéculations métaphysiques que de circoncision. Pas un mot qui donne à penser que ces judéo-chrétiens aient eu rien de commun avec ceux de Galatie ou de Corinthe.

On croit retrouver ceux-ci à Rome. L'épître aux Romains ne traite-t-elle pas du même sujet que les Galates? N'est-ce pas la preuve que la grande question des rapports de la Loi et de la Foi s'est posée dans l'église de Rome? Les judaïsants devaient occuper la place, du moins la menacer sérieusement. Paul a voulu les déloger, se substituer à eux, avant de s'y rendre. De là le grand effort de l'épître aux Romains. Weizsäcker est parti de cette idée, et a essayé d'interpréter l'épître à ce point de vue. Il voit l'apôtre préoccupé d'un bout à l'autre de réfuter les vues de ses éternels adversaires. Toute son argumentation serait dominée par ce souci. A chaque tournant de la route, Paul regarde où est l'ennemi et fonce sur lui. Ainsi s'expliquerait la marche de sa pensée

(1) Philippiens, III, 2 et suivants.

(2) Voir les textes précités de Justin Martyr; Méliton désigne clairement les Juifs comme les auteurs des calomnies dont on accable les chrétiens. Eus., *H. E.*, IV, 26, 9 ; Tertullien écrit : et credidit vulgus Judaeo; quod aliud genus seminarium est infamiae nostrae ? (*ad. Nat.* I, 14).

dans cette épître, et même chacun de ses développements. Ce n'est pas la logique seule qui le mène, c'est avant tout la nécessité de répondre d'avance à des objections qui sans cesse se renouvellent.

Interprétation ingénieuse, mais manifestement poussée trop loin. Sans doute, l'auteur ne développe pas sa pensée sans songer aux objections qu'on lui avait faites cent fois. Mais le judéo-christianisme qu'il réfute n'est pas l'adversaire en chair et en os qu'il a vaincu à Antioche, en Galatie, à Corinthe, c'est un judéo-christianisme tout idéal, théorique. Croit-on qu'il écrirait avec l'admirable sérénité qui règne d'un bout à l'autre de son épître, s'il avait en face de lui l'adversaire fanatique et implacable qui avait failli ruiner son œuvre?

L'épître aux Romains offre ce double phénomène : d'une part, elle traite de la question même qui avait déchaîné la crise, d'autre part, il est visible que Paul n'a pas à lutter contre ses anciens adversaires, ni à leur arracher une église dont ils seraient presque les maîtres. Ceci s'explique par la simple supposition que l'apôtre a voulu prévenir ses adversaires, occuper le terrain avant eux, rendre impossible une campagne peut-être à redouter. Ne devait-il pas prévoir que lorsque ses adversaires apprendraient qu'il était en relation avec Rome, qu'il allait s'y rendre, leur haine éclaterait de nouveau, et qu'ils tenteraient de le discréditer auprès des chrétiens de Rome et de ruiner d'avance son autorité? Impossible que la question qui intéressait l'avenir même du christianisme ne fût pas soulevée tôt ou tard à Rome. Mieux valait qu'il l'y présentât lui-même, qu'il exposât avec l'ampleur nécessaire ses principes, et qu'il éclairât au préalable la grande église. Gagner d'avance les intelligences et les âmes, c'était se prémunir contre les assauts qui pourraient se produire.

Paul avait besoin de Rome; il nourrissait le projet d'une mission en Occident; il lui fallait un quartier général où il pourrait préparer la nouvelle expédition. Ainsi les raisons

les plus pressantes l'engageaient à s'assurer les sympathies de l'église de Rome. Ces raisons ont réellement été celles de Paul. Elles s'accordent en effet avec tout ce qu'il dit dans sa lettre pour expliquer la démarche qu'il fait auprès des Romains. Il les traite avec la plus grande déférence. Loin de lui la pensée de s'annexer une œuvre qu'il n'a pas fondée. Il voudrait faire avec eux une sorte d'échange d'édification mutuelle. Il leur demande leur aide, leur collaboration en vue de l'achèvement de son œuvre missionnaire. Il leur fait la confidence de ses projets; ses exhortations mêmes sont discrètes en ce qui les concerne, et ont une tournure plus générale qu'ailleurs.

L'épître aux Romains prouve donc que le judéo-christianisme agressif, redoutable encore sans doute, avait cependant été mis sérieusement en échec. Il ne se relevait pas de ses défaites successives. Ce qui paraît certain, c'est que le plan de Paul réussit parfaitement. L'église de Rome resta pagano-chrétienne. Les judéo-chrétiens n'ont pas tenté, à notre connaissance, d'y faire campagne contre leur adversaire. Quelques années plus tard, lorsque Paul écrit sa lettre aux Philippiens, il parle de sa situation à Rome où il est prisonnier; il n'en cache pas les ombres; tout le monde ne l'aime pas. Qu'importe, on y prêche Jésus-Christ. Il n'est pas question une seule fois des judéo-chrétiens et de leurs prétentions.

Telle a été la crise que nous révèlent les Galates. Elle a été d'une extrême gravité, mais elle a été limitée. Baur et son école ont eu le mérite d'en montrer la portée, mais ils ont eu le tort d'en exagérer l'étendue et la durée. Elle n'est pas devenue en quelque sorte le pivot même de l'histoire du christianisme pendant deux siècles. D'un autre côté, il existe actuellement une tendance à considérer cette crise comme insignifiante. Paul aurait grossi les choses. Erreur non moins fâcheuse que la première. La crise a été extrêmement sérieuse, et si Paul n'avait pas déployé pour la conjurer une clairvoyance, une hauteur de vues, une vigueur et une élo-

quence merveilleuses, elle aurait été fatale au jeune christianisme.

Notre aperçu de la crise des églises pauliniennes serait incomplet, si nous ne précisions pas les principes qui y étaient engagés. Nous caractériserons en même temps l'attaque et la réplique.

A la longue, la thèse judéo-chrétienne aurait été insoutenable. Elle prétendait faire coexister deux principes inconciliables. Les intransigeants voulaient être à la fois juifs et chrétiens. Ils affichaient la foi en Jésus-Christ, et en même temps se déclaraient liés par la Loi mosaïque, comprise à la manière du judaïsme. Ils ne s'apercevaient pas que la foi en Jésus-Christ et les observances légales ne pouvaient aller ensemble. Sans doute, elles devaient, toutes deux, procurer le salut. Mais la Loi l'attachait à certaines pratiques, à certains actes extérieurs, tandis que la foi devait consister dans l'adhésion du cœur, de l'être tout entier à la personne même de Jésus. A cette condition, on obtenait le salut. L'obéissance à un code et la foi mystique en une personne sont contradictoires l'une de l'autre. A la longue l'un ou l'autre principe devait l'emporter. Si le légalisme prenait le dessus, le principe chrétien ne tarderait pas à s'éliminer. La religion nouvelle se trouverait atteinte dans son essence même, puisqu'elle ne reposerait plus sur l'entière et exclusive adhésion à la personne du Christ. C'est ce que Paul comprit du premier coup, et ce qu'il formula avec une vigoureuse précision à Antioche (1).

Les judaïsants sentaient d'instinct la faiblesse de leur thèse. Aussi ils ne portaient jamais la discussion sur les principes eux-mêmes. Ils la faisaient dévier, critiquaient à côté. Ils soutenaient par exemple, que la doctrine de Paul était en désaccord avec les Écritures, que celles-ci proclamaient « la justice, conséquence des œuvres », que la doctrine de Paul en libérant le fidèle de la contrainte de la Loi,

(1) Galates, II, 12 et suivants.

l'affranchissait de toute morale, favorisait, multipliait les péchés. On peut sans peine déduire des épîtres de l'apôtre, les diverses objections qu'on lui faisait. Il n'y en a pas une qui touche au principe même. Jamais les adversaires ne paraissent avoir sérieusement soutenu que le principe chrétien exigeait la coexistence chez le même homme du légalisme et de la foi.

Faibles dans la discussion, les judaïsants s'efforcent de ressaisir leurs avantages sur un autre terrain. Ils s'attaquent à la personne de Paul, essaient de le rabaisser, dénigrent son œuvre. Ils ont mené contre lui des campagnes d'une violence inouïe. En Galatie, ils lui contestent le droit de s'intituler apôtre. D'après eux, on tenait ce droit de Jésus lui-même. A cela Paul, disaient-ils, ne pouvait prétendre. Son mandat, son évangile, il avait tout reçu des apôtres. Il était dépendant de Jérusalem. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils l'accusent d'outrecuidance, de mensonge même? A Corinthe, l'assaut fut plus furieux encore. D'après ses adversaires, Paul n'avait pas le droit de se réclamer du tout de Jésus-Christ, puisqu'il ne l'avait pas vu; il n'était qu'un faux apôtre. D'ailleurs, s'il était grandiloquent et prétentieux dans ses lettres, il n'avait aucune autorité personnelle; « sa présence était faible ». Où étaient les signes authentiques de son apostolat? Quels étaient les prodiges, les guérisons qu'il avait accomplis? Avait-il seulement été favorisé de visions? Les moindres actes de l'apôtre sont interprétés contre lui. Il décline toute subvention de l'église de Corinthe. C'est par orgueil, disait-on. Ce fut un débordement de sottise et de méchanceté!

Paul a répliqué. Parfois avec vivacité. Il a des éclats d'indignation, des mots amers. Mais jamais il n'est personnel; il ne nomme pas ses adversaires; il ne les outrage pas. Cependant ces cruelles attaques l'ont fait énormément souffrir. On voit par sa deuxième lettre aux Corinthiens qu'il a été atteint au cœur même, qu'il a saigné par tous les pores. Une fois la victoire remportée, il ne pense qu'à pardon-

ner (1). A tout prendre, ses ripostes en ce qui concerne sa personne sont réduites au strict nécessaire. On l'accuse souvent de sans cesse se mettre en scène, d'avoir le ton trop personnel. C'est injuste. Il est surprenant qu'il ait su se contenir, comme il l'a fait.

La plupart du temps, il maintient la discussion sur le terrain des principes. Dans les Galates, les Romains, son principal effort consiste à mettre en pleine lumière la dissonance et l'opposition des deux religions. Impossible de les concilier dans la piété, l'attitude, la conduite. A la question essentielle se lient des questions connexes. Ainsi est-ce la justice selon la foi ou la justice selon les œuvres que proclament les Écritures? Quel a été le rôle de la Loi dans le passé? Qu'est-ce que le péché, quelle influence la Loi a-t-elle eue sur son développement? En même temps, il analyse la foi, montre ce qu'elle implique. C'est l'union spirituelle avec le Christ. Il dépeint les effets pratiques de cette union de l'âme avec le Jésus transcendant. Ils consistent dans la transformation morale de l'individu, la réalisation de l'idéal chrétien, l'éclosion de la joie et de l'espérance. C'est là le fond même des Galates et des Romains. C'est sa réponse à ses détracteurs.

La formidable crise dont nous avons décrit les phases essentielles a rendu un service capital et à Paul et aux églises qu'il avait fondées. A celles-ci, elle a donné la conscience de leur foi. Assurément elles n'ont pas compris toute la pensée de Paul. Mais elles ont bien vu qu'adopter le judaïsme serait s'asservir, mettre en péril leur foi même. La crise les a rendues majeures. Pour Paul elle a été le point de départ de l'épanouissement complet de sa pensée. C'est au sein de la lutte qu'elle a pris conscience d'elle-même. Voilà ce qu'Auguste Sabatier fut le premier à bien comprendre. Sa thèse, si admirablement exposée, reste

(1) II Corinth., II. Voir la façon dont Paul réclame l'indulgence pour le personnage qui avait mené la campagne contre lui.

vraie pour le fond. Sans doute, les circonstances n'ont pas créé la théologie de l'apôtre. Elle était en lui, à l'état de germe, avant la crise. Il faut même remonter à sa conversion pour en saisir le principe initial. Il n'en est pas moins sûr qu'il n'a vraiment pensé pour son compte, que lorsque les circonstances l'y ont forcé. Jusque là, la mission, la pression d'une activité incessante l'ont empêché de se livrer à la méditation prolongée. Il est homme d'action. Ces sortes d'hommes ne pensent qu'au milieu de la bataille. La réflexion chez eux ne devient féconde, la pensée ne réagit qu'en face de l'opposition. Celle-ci les force à rentrer en eux-mêmes; ils prennent alors conscience de leur propre génie. C'est ainsi que la lutte a révélé à Paul tout ce qu'il y avait dans sa foi ; elle a délié sa pensée encore captive.

A cette heure critique, Paul a été vraiment admirable. Il ne faut pas lui marchander l'admiration. Il a parfaitement vu que le christianisme risquait alors de se briser contre un double écueil. S'il restait, comme le voulaient les judaïsants, dans la dépendance du judaïsme, il ne serait jamais lui-même; il se fermerait l'avenir ; il perdrait, avec sa liberté, sa force d'épanouissement. L'église de Jérusalem n'avertissait que trop bien l'apôtre du péril d'un attachement superstitieux au passé. D'autre part, si les églises pagano-chrétiennes perdaient le contact avec l'église primitive, que deviendraient-elles ? Elles se verraient retranchées de la source même des souvenirs sacrés, des traditions de Galilée, pour tout dire, de la personne vivante de Jésus lui-même. Incalculable perte. Arrachée au sol natal, la plante chrétienne, transplantée en plein paganisme, bientôt se déformerait. Les églises de Paul deviendraient des sectes sans attache, sans fixité, proies faciles des doctrines ambiantes. Lorsqu'elles auraient absorbé toute la substance de l'évangile de Galilée, qu'elles se seraient assimilé tout le trésor des souvenirs et des traditions de l'église des premiers jours, alors elles pourraient s'émanciper entièrement, renier leur mère. Paul a certainement compris ce double péril qui

menaçait les églises qu'il avait fondées. C'est ce qui explique à la fois la fermeté dont il savait faire preuve, lorsqu'il s'agissait de défendre la liberté chrétienne, et l'esprit de conciliation, d'abnégation qu'il a toujours déployé quand les principes étaient saufs (1).

(1) Voyez le mot de Galates, II, 2 : μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.

CHAPITRE V

AUTRES ÉGLISES PAULINIENNES

Nous n'écrivons pas l'histoire du siècle apostolique. Nous n'étudions qu'un seul des problèmes qu'il soulève. Expliquer comment il se fait que dès le premier jour, et partout où il s'implante, le christianisme revêt la forme d'une société religieuse ou église, montrer ensuite comment se constituent les premières églises de Jérusalem, d'Antioche, de Galatie, tel a été notre but. Aussitôt que les diverses églises prennent leur physionomie propre, elles entrent dans l'histoire; nous n'avons plus à nous en préoccuper. Dès l'an 50 environ, celle de Jérusalem est telle qu'elle sera jusqu'à la fin. De même, après la crise provoquée par les judaïsants, qui a été pour elles une crise de croissance, les églises pagano-chrétiennes atteignent leur majorité.

C'est ce que l'histoire des chrétientés de Galatie a démontré. L'étude détaillée des autres églises pauliniennes n'ajouterait rien d'essentiel à notre démonstration. Aussi ne lui demanderons-nous dans ce chapitre qu'une simple confirmation des principales conclusions auxquelles nous sommes arrivé.

La personnalité même de Paul, avons-nous vu, a joué un rôle décisif dans la fondation des églises de Galatie. Bien plus que sa parole et que sa dialectique, l'ascendant qu'il

exerçait lui a gagné les cœurs. Avant de les convertir, il les a séduits. C'est de cette manière aussi que les choses se sont passées à Thessalonique. La première épître que Paul a écrite à cette église en fait foi. D'un bout à l'autre, le ton, les sentiments exprimés, les conseils et les exhortations, les nouvelles que donne l'apôtre, tout dénote la plus grande intimité entre l'apôtre et les destinataires de l'épître. Cela est particulièrement sensible dans le deuxième chapitre. Paul y rappelle justement les premiers rapports qu'il a eus avec les Thessaloniciens. Il venait de Philippes. Il était encore tout meurtri des coups et des outrages qu'il y avait reçus (1). Ils savent bien en quel piteux état il était (2). Ceci rappelle sa première rencontre avec les Galates. Elle s'est faite à Thessalonique comme en Galatie, à un moment de grand accablement. Pourquoi Paul évoque-t-il ces communs souvenirs? C'est pour leur remettre en mémoire l'impression première qu'il leur fit. Ce n'est ni son éloquence, ni sa doctrine, ni ses révélations qui les ont frappés. C'est sa sincérité, sa droiture, son désintéressement, l'absence complète de toute flagornerie. C'est si bien ce que les Thessaloniciens ont remarqué, que Paul peut y faire allusion comme à chose certaine, incontestée. Bientôt la sympathie, l'attachement, l'affection les unirent à l'apôtre. Lui-même compare le lien qui se forma entre eux et lui à celui qui unit un père à ses enfants (3). Il a eu pour eux des tendresses maternelles. Ce qui montre bien qu'au début les sentiments eurent la part principale dans la conversion des Thessaloniciens, c'est que, dans sa lettre, Paul n'argumente pas, n'enseigne pas, ne dogmatise pas. On en peut déduire un enseignement aussi élémentaire que celui que l'apôtre inculquait aux Galates.

En ce qui concerne les Philippiens, l'épître qui leur est

(1) II, 2 : προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες...
(2) Notez la répétition du mot : οἴδατε, v. 1 et 2.
(3) Voir ch. II, v. 5, 7, 8, 11 et 12.

adressée est peut être encore plus probante. Pas de lettre où Paul ait mis plus de sentiment. L'émotion y déborde. De part et d'autre, c'est la plus vive affection. Cependant les années ont passé. Mais rien n'a pu altérer la fraîcheur et l'abandon des sentiments que l'apôtre éprouve pour les Philippiens (1). Il est évident que c'est par là que l'on a commencé. Il n'a jamais dû être question de doctrine, du moins de haute doctrine entre Paul et ses amis de Philippes, à en juger par sa lettre.

Dans sa première épître aux Corinthiens, l'apôtre fait une allusion très précise aux premiers rapports qu'il a eus avec eux. Il convient de la relever : « Lorsque je suis venu chez « vous, frères, je n'ai pas proclamé le témoignage de Dieu « avec une supériorité particulière de parole ou de sagesse. « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous que Jésus-Christ, et « simplement comme crucifié. Moi-même je me suis présenté « à vous, faible, timoré, tout tremblant. Aussi bien, ma pa- « role et mon message n'ont pas consisté en discours persua- « sifs de sagesse humaine ; ce fut plutôt une manifestation « d'esprit et de puissance divine. Il fallait que votre foi n'eût « pas son fondement dans la sagesse des hommes, mais dans « la vertu de Dieu (2) ». Ainsi, ici encore, Paul se trouvait dans un état de grande dépression, quand il commença d'évangéliser Corinthe. L'exemple des néophytes de Galatie, de Thessalonique, nous a montré à quel point la détresse même de l'apôtre servait à toucher les simples gens. A Corinthe, Paul lui-même nous dit que les premières recrues se firent parmi les pauvres et les esclaves. Il a noté d'un trait l'effet du premier contact. « Ma parole a consisté en une manifestation d'esprit et de puissance ». Il a été surpris. Quel contraste avec sa faiblesse si douloureusement ressentie ! Ce fut comme un entraînement, une poussée irrésistible qui emportait les âmes. Il eut conscience d'une impulsion qui

(1) Philippiens, tout le chapitre Premier.
(2) I Corinth., II, 1 à 5.

se dégageait de sa personne, et qui subjuguait les cœurs. Il y voyait un effet de l'action de Dieu (1). Indication très claire que dans le mouvement qui portait les Corinthiens vers la foi nouvelle, le sentiment avait une part bien plus grande que l'intelligence, la contagion morale que la conviction intellectuelle. Ici encore le facteur personnel joue le rôle principal. D'ailleurs, l'apôtre déclare expressément qu'il ne leur a pas prêché de savantes doctrines. On lui en fit bientôt un grief. A des gens simples, Paul dit des choses simples. Il résume sa prédication des premiers jours en ce mot : Jésus-Christ en tant que crucifié. Assurément Paul n'entend pas par là une doctrine de l'expiation pareille à celle qu'il développe dans les Romains. Il veut dire qu'il leur a fait, comme aux Galates, une vive peinture des souffrances du Christ (2). Il s'agissait de les émouvoir encore plus que de les instruire.

Ainsi, partout où il nous est possible de juger des premiers rapports que Paul a eus avec les gens qu'il a convertis, nous constatons que sa personnalité, sa ferveur morale, la sympathie qu'il inspirait ont gagné d'abord les cœurs. La brèche une fois faite, le reste est venu sans difficulté.

L'enseignement, avons-nous vu encore, qui fit des Galates des disciples de Jésus, était fort simple. Monothéisme d'une part, rédemption par Jésus-Christ de l'autre, en constituaient les deux principes essentiels. Une fois que ces deux doctrines s'étaient emparées des esprits, et d'idées étaient devenues des croyances, l'apôtre inculquait aux néophytes les préceptes évangéliques, les « traditions » comme il les appelait, dont la pratique faisait la vie chrétienne. Le signe de la transformation complète, c'était les charismes de l'esprit. Ils marquaient chez la plupart le moment où la maturation intérieure s'achevait. La fermentation de l'âme produisait l'explosion attendue, escomptée. Tout porte à croire que l'enseignement catéchétique donné par l'apôtre à Thessalonique,

(1) I Corinth., II, 5 : ἐν δυνάμει θεοῦ.
(2) Galates, III, 1 : οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρώμενος.

à Corinthe ou ailleurs, n'a pas été plus doctrinal ni plus compliqué que celui qu'ont reçu les Galates. On peut l'affirmer en ce qui concerne Thessalonique. L'absence du paulinisme des grandes épîtres qu'on remarque dans celles aux Thessaloniciens en a toujours rendu suspecte l'authenticité. Il se peut que, dans ses instructions aux néophytes de Thessalonique, l'apôtre ait donné plus de place aux choses finales qu'il ne l'avait fait en Galatie. L'expérience ne fut pas heureuse. L'idée du prochain retour de Christ, de la fin imminente du monde échauffa les esprits. Paul eut de la peine à les calmer. Aussi il semble, dans la suite, avoir laissé ce sujet dans l'ombre, ou en avoir parlé de tout autre façon. Pour tout le reste, l'enseignement catéchétique de Paul à Thessalonique représente exactement ce christianisme simple, pratique, populaire, indépendant de tout judaïsme que l'épître aux Galates nous a fait connaître. Sur un point seulement, l'apôtre paraît avoir développé son enseignement courant. C'est en ce qui concerne la personne du Christ. L'épître aux Philippiens, remarquable aussi par l'absence du paulinisme proprement dit, contient les linéaments d'une doctrine christologique. Cette observation s'applique aussi aux épîtres aux Corinthiens.

Si ces remarques sont justes, la prédication qui a créé les églises pauliniennes n'est pas celle de l'épître aux Romains. C'est une prédication beaucoup plus élémentaire, nullement théologique; elle ne contenait pas de doctrines arrêtées sur le péché, la justification, la loi, la grâce, l'union mystique avec le Christ, etc. S'il en est ainsi, on est en droit de se demander dans quel rapport se trouvaient l'enseignement populaire de l'apôtre et sa théologie. Celle-ci, au moins à partir des grandes luttes, ne devient-elle pas dominante? Ne fait-elle pas partie de son enseignement habituel? Ou plutôt n'en forme-t-elle pas désormais le fond même?

En ce qui regarde l'apôtre lui-même, il n'est pas douteux que ces grandes doctrines constituent un enrichissement de sa foi et de sa pensée. La formidable crise dont il a su con-

jurer les effets lui a donné la pleine conscience de son génie. A partir de ce moment, il est lui-même ; l'originalité de sa pensée s'affirme avec éclat; les doctrines de l'épître aux Romains en sont les fruits. Désormais son évangile, comme il disait, a une ampleur qu'il n'avait pas auparavant. Il se double d'une théologie. Et cette théologie exprime la quintessence de sa pensée. C'est la moelle même de son christianisme.

Paul lui-même ne confond pas l'évangile qu'il répandait habituellement avec la théologie qui en fut la formule suprême. Il a fait la distinction (1). Il désigne sa théologie par le terme de « sagesse ». Le plus souvent on entend ce mot dans un sens fort vague. Il s'agirait dans la pensée de l'apôtre d'une connaissance mystique ou transcendante qu'on ne parvient pas à définir. Quant on essaie de le faire, on prétend que la « sagesse » consiste en une théosophie. A ce titre, les vues que l'apôtre développe dans les Romains sur les destinées d'Israël en feraient partie (2). Mais pourquoi limiter ainsi la portée du terme dont se sert l'apôtre ? Pense-t-on que sa doctrine de la Loi soit moins difficile à saisir que la théosophie qu'on lui prête ? Quelle raison a-t-on d'exclure de la « sagesse » les doctrines de l'épître aux Romains? Comment sait-on que l'apôtre les en excluait?

La sagesse, c'est-à-dire sa théologie, voilà la « nourriture solide » que Paul oppose au « lait ». Il hésite à la commu-

(1) I, Corinth., II, 6 à III, 2.

(2) Voir un excellent exposé des opinions diverses dans le commentaire de G. Heinrici, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.*, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 93, 117.

Les uns font de la σοφία une gnose qu'ils ne définissent pas, les autres s'appliquent à enlever au terme toute signification spéciale. La σοφία désignerait simplement l'évangile en tant que sagesse de Dieu. Weizsäcker ouvre la voie à une intelligence plus exacte de ce terme. Voir *das Apostolische Zeitalter*, p. 581, 582. Il établit nettement que σοφία désigne un enseignement, non pas intuitif, mystique comme la γνῶσις, mais logique, rationnel, intellectuel. A ce titre il enveloppe la théosophie, le plan du salut, et, ajoute W., sans doute aussi l'interprétation des Écritures. Pourquoi pas aussi les doctrines des Romains, le « paulinisme » ?

niquer aux Corinthiens, parce qu'il ne les juge pas encore mûrs pour la recevoir.

Si l'apôtre a développé ces profondes doctrines dans les Galates, dans les Romains, c'est que les circonstances lui en ont fait un devoir. Les judaïsants avaient soulevé en Galatie la question des rapports de la Loi et de la Foi. Comment Paul pouvait-il discuter cette question sans exposer sa doctrine de la Loi? Encore ne le fait-il que fort succinctement. Comprendrait-on le troisième chapitre des Galates si l'on n'avait pas les Romains? Les circonstances particulières de l'église de Rome lui ont donné l'occasion de développer toute sa pensée, dans la lettre la plus considérable qu'il ait écrite. Nous pensons qu'il l'a fait avec bonheur. La satisfaction a dû être grande de pouvoir livrer le fruit mûr de ses méditations et de sa vie. Mais on l'oublie trop souvent, les Galates et les Romains sont des exceptions dans la correspondance de Paul. Les Thessaloniciens, les Philippiens, les Corinthiens, voilà le type habituel des lettres qu'il écrivait. Or dans ces épîtres, les grandes doctrines sont absentes. Ne doit-on pas conclure de ce fait que ce que nous appelons « le paulinisme » ne formait pas partie intégrante de l' « évangile » que l'apôtre inculquait habituellement aux néophytes? Cet évangile est bien plutôt l'enseignement fort simple et populaire qui se dégage des Galates ou des Thessaloniciens.

Est-ce à dire que l'enseignement courant de l'apôtre n'ait subi aucune modification à partir des grandes luttes? Comment cela se pourrait-il? Eh quoi! Paul serait arrivé à la pleine conscience de sa pensée, il aurait sondé « les profondeurs de Dieu » et il n'en transpirerait rien dans ses discours? Ce qu'on remarque en fait, c'est que, si l'apôtre réserve aux « parfaits » l'exposition complète et savante, exégétique et dogmatique des doctrines dont il possède maintenant la claire formule, il ne laisse pas de les avoir présentes à l'esprit lorsqu'il parle ou écrit; son langage s'imprègne d'expressions qui ne se comprennent bien qu'à

la lumière de sa pensée intime; l'originalité de celle-ci enfin conquise transparaît à chaque instant. Cela est frappant dans certains passages des épîtres aux Corinthiens (1).

S'il est vrai que « l'évangile » courant de Paul n'est pas identique au « paulinisme », conquête de son âge mûr, on s'expliquerait l'un des faits les plus curieux de l'histoire du christianisme au IIe siècle. On est surpris de constater à cette époque l'éclipse, du moins apparente, du paulinisme. On ne rencontre plus ses doctrines caractéristiques chez les écrivains chrétiens de ce temps. Il faut descendre jusqu'à saint Augustin pour retrouver l'influence des doctrines de l'épître aux Romains. Cette éclipse, on l'attribue à l'ignorance, à l'inintelligence des chrétiens du IIe siècle. Ils n'ont pas compris l'apôtre Paul. Marcion est le seul qui ait eu l'intuition de ce qu'était le paulinisme, encore l'a-t-il mal compris. Origène lui-même n'a pas saisi la vraie pensée de Paul.

L'explication vraie est moins humiliante pour les chrétiens de cette époque. Ils n'ont pas été initiés à ce que nous appelons le paulinisme. Celui-ci ne faisait pas partie de l'enseignement catéchétique que l'on recevait ordinairement dans les églises pagano-chrétiennes. Le « paulinisme » se trouvait bien dans l'épître aux Romains, mais non dans la tradition paulinienne populaire.

Plus tard un saint Augustin, les Réformateurs, les Jansénistes ont vu dans les doctrines des Galates et des Romains, non pas simplement la fleur suprême de la pensée de l'apôtre, mais sa doctrine courante. Erreur de perspective fort compréhensible. Pour la corriger, on ne possédait plus la tradition vivante du paulinisme populaire.

Grâce aux données que l'on peut glaner dans les épîtres, nous savons comment ont été fondées les principales églises pauliniennes. Paul gagnait d'abord les cœurs par la sympathie qu'inspirait sa personne. Cet homme que l'on se repré-

(1) I, Corinth., X, 16, 17; tout le ch. XII; II, Corinth., II, 15; III, 3, 6; tout spécialement ch. V, v. 14, 15; 18, 19, 21.

sente volontiers comme autoritaire, altier, dur même, avait un charme incomparable. Jamais il n'était plus séduisant que lorsque la maladie, les soucis, un sentiment trop aigu de son infirmité l'accablaient. Les simples gens s'attachaient vite à cet homme étrange, tout en contrastes. Dès qu'il avait conquis leur sympathie, il se mettait à les instruire. Instruction tout à leur portée. Aux divinités païennes, il opposait le Dieu unique d'Israël. Puis s'adressant à leurs plus intimes aspirations, à ces besoins d'expiation et de rédemption alors presque universels, il leur présentait Jésus comme le « Sauveur ». La mort sur la Croix lui servait de démonstration. Il en parlait comme d'un sacrifice (1). Jésus était la victime immolée en expiation des péchés. Ce n'était pas un dogme qu'il leur expliquait, c'était une peinture vive, émouvante qu'il faisait des souffrances du Christ. Une fois convaincus et conquis, l'apôtre les constituait en une petite société de frères. En cela, il s'inspirait de la plus authentique tradition de Jésus. A son insu, il se conformait aussi à l'une des tendances les plus marquées du monde gréco-romain. L'esprit d'association s'y manifestait alors sous les formes les plus variées.

A cette société encore bien modeste, il donnait des préceptes de morale à la fois individuelle et sociale. Chacun s'y trouvait encadré. Une chrétienté est fondée. Elle se développera rapidement. A son tour, elle fondera d'autres chrétientés. Il ne nous reste plus, pour achever notre étude, qu'à les dépeindre. Comment les églises pagano-chrétiennes étaient-elles organisées, quelle était leur vie intérieure, c'est ce que Paul lui-même nous apprendra.

(1) I, Corinth., V, 7 : καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός ; I, Thess., V, 10 : Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν...

CHAPITRE VI

TABLEAU DES ÉGLISES PAULINIENNES

Si l'on veut se faire une idée exacte de ce qu'étaient les humbles associations chrétiennes fondées par l'apôtre Paul, il faut commencer par se dépouiller résolument de toutes les notions que comporte pour nous le mot d'église. La commune prétention de toutes les confessions est de retrouver leurs titres de noblesse dans l'âge apostolique. A les entendre, elles reproduisent, chacune mieux que ses rivales, l'église primitive. Illusion qui, depuis le temps d'Eusèbe, a contribué, plus que toute autre chose, à obscurcir la vérité historique.

Que l'on se dise bien que les églises de l'âge apostolique sont uniques de leur espèce. S'il fallait leur trouver des analogues, c'est parmi les institutions contemporaines qu'il conviendrait de chercher. La synagogue offrirait quelque ressemblance, quoique bien superficielle, avec l'église de Jérusalem. Les mystères, les thiases, les associations religieuses du monde gréco-romain pourraient se comparer, non sans utilité, aux églises pauliniennes. Mais que sont les ressemblances auprès des différences ? Celles-ci ont été telles que jamais les contemporains ne s'y sont trompés. Ne faisait-on pas aux chrétiens un crime de se distinguer du reste des hommes? Ne disait-on pas qu'ils avaient la haine du

genre humain, tant on sentait qu'eux et leurs associations étaient quelque chose d'à part? (1).

I

Vues du dehors, ce qui frappe tout d'abord dans les églises pauliniennes, c'est le *culte* qu'elles pratiquent. Sur ce point, l'apôtre nous renseigne avec la plus grande précision. Dès le début, les frères paraissent avoir eu deux sortes d'assemblées. Les unes étaient fermées. On y célébrait les agapes en commun et l'eucharistie. Ce que Paul en dit implique clairement qu'on n'y admettait pas de profanes. Il aurait voulu que les indignes s'en exclussent eux-mêmes. Les autres étaient ouvertes. On les consacrait aux exercices spirituels. Les étrangers, les païens pouvaient y assister (2).

Grâce aux données de la première aux Corinthiens, il est facile de savoir ce qu'étaient ces exercices spirituels. Il est probable qu'on se réunissait le premier jour de la semaine. En effet Paul recommande qu'on mette à part ce jour-là

(1) On trouvera dans l' « *Apostolische Zeitalter* » de C. Weizsäcker un tableau très détaillé des églises de l'âge apostolique. Nous l'avons largement utilisé pour ce chapitre. — E. Renan a semé dans ses *Origines* une foule de traits d'une rare justesse, et pour l'époque tout à fait nouveaux, qu'il n'aurait eu qu'à rassembler pour donner non pas simplement un aperçu, mais un tableau complet des églises primitives. Ce qui gâte l'idée que Renan se fait de ces églises, c'est précisément qu'il n'a pas su oublier tout à fait l'église de son enfance. On la voit se profiler derrière les communautés chrétiennes qu'il évoque du lointain passé. Cela se reconnaît à deux traits. D'abord, notamment dans « les Apôtres », Renan les conçoit beaucoup trop comme des « communautés », c'est-à-dire des couvents. Ensuite il conçoit également la « vie chrétienne » du premier âge beaucoup trop sur le modèle de celle du Moyen Age, de celle même du cloître. La vertu chrétienne par excellence même alors, c'était la chasteté! Ceci est fort exagéré. La vérité est que, ni pour l'organisation, ni pour le gouvernement, ni pour la doctrine, ni pour la vie morale, ces églises ne ressemblent à celles qui leur succèdent au moins à partir du IVe siècle. Écartons les rapprochements. L'historien a déjà assez de peine à se dépouiller de l'actualité pour se faire une âme contemporaine des événements qu'il étudie.

(2) I Corinth., XIV, 16, 23, 24.

l'argent qu'on destine à la collecte qu'il organisait au profit des pauvres de Jérusalem (1). Aussitôt commençaient les exercices spirituels. Ils étaient entièrement spontanés. Ils ne se faisaient pas d'après un ordre prescrit d'avance. Personne ne présidait. Bref, la liberté était absolue. C'est ce que donne à entendre l'apôtre de la manière la plus claire. Pas une allusion à un ordre de service ou à une direction exercée par qui que ce soit. Chacun est censé contribuer pour sa part à l'édification commune. Paul le rappelle avec insistance. Livré ainsi à l'inspiration, le culte risquait de devenir anarchique. On voit bien que Paul sent le péril. Ce qui est remarquable, c'est qu'il ne songe pas à confier la direction des exercices spirituels à un président.

Les exercices consistaient d'abord en psaumes (2). Le psaume comme tout le reste était improvisé. Ce devait être une oraison de forme plus ou moins cadencée (3). L'évangile de Luc, les Actes, l'Apocalypse nous en offrent des exemples. Ce sont les prières en prose rythmée qu'on y lit (4). La louange, l'action de grâces en étaient la note dominante. Les quelques échantillons que nous possédons de ces oraisons donnent l'impression qu'elles revêtaient facilement une forme stéréotypée. La prière individuelle comme la prière en commun tenaient une grande place dans les exercices (5).

L'instruction avait aussi une importance marquée. Paul distingue entre la « sagesse » et la « gnose » (6). D'après

(1) Ibidem, XVI, 2.

(2) I Corinth., XIV, 26 : ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει. Rien dans le texte n'autorise à supposer que ces exercices se suivaient dans l'ordre indiqué. Tout le chapitre protesterait. Nous suivons cet ordre par simple commodité.

(3) On voit d'après le v. 15 que le ψαλμός est étroitement lié à la προσευχή.

(4) Évangile I, 46 *sq.*; 68 *sq.*; II, 29 *sq.*; les Actes, IV, 24 *sq.*, Apocalypse, IV, 11; V, 9 et 10; 12 et 13.

(5) I Corinth., XI, 4; Romains XV, 30.

(6) I Corinth., XII, 8, λόγος σοφίας et λόγος γνώσεως. Voir Weizsäcker, ouvrage cité, p. 581 à 583. Pour le sens de γνῶσις, intuition, contemplation suivie d'illumination, voyez II Corinth., IV, 6. La connaissance de Dieu est une γνῶσις, comme aussi celle du Christ, II Corinth., X, 5, II, 14.

l'ingénieuse analyse que Weizsäcker fait de ces termes, la sagesse relevait de la raison, la gnose de la contemplation. La première embrassait les connaissances qui s'apprennent, la gnose consistait en illuminations subites. Cette distinction nous paraît juste. Nous ajoutons que le terme de sagesse. comporte une définition encore plus précise. Le mot de théologie en exprimerait assez exactement la signification. Le « discours de sagesse » s'appliquait à tout enseignement plus relevé, doctrinal, abstrait. Des écrits comme les Romains, le IVe évangile, l'épître aux Hébreux, l'épître dite de Barnabas sont des exemples de ces sortes de discours. A côté de ce haut enseignement, donné sans doute à titre exceptionnel, il y avait certainement un enseignement plus populaire. Nous pensons l'avoir établi en ce qui concerne l'enseignement de Paul. Du reste, on se rend de plus en plus compte qu'il a existé dans les églises dès les premiers temps un enseignement catéchétique élémentaire (1). Ceux qui en étaient chargés s'appelaient les « didascales ». Paul a été didascale avant de devenir apôtre (2) et il a toujours attaché une grande importance à cette fonction (3).

Parmi les frères, il y avait des « prophètes ». Antioche en comptait d'éminents (4). Corinthe n'en avait sans doute pas moins (5). Ils prenaient une part importante aux exercices spirituels. Leurs discours s'appelaient « prophéties » ou « révélations » (6). N'importe quel frère pouvait être pro-

(1) Voir les études de A. Seeberg. Excellente thèse de P. Morel sur le traité récemment découvert d'Irénée, 1908.

(2) Actes, XIII, 1. Il devient ἀπόστολος dès que l'esprit le saisit et l'envoie en mission. On l'appelle alors, comme Barnabas, ἀπόστολος, XIV, 14.

(3) I Corinth., XII 28; le διδάσκαλος est nommé après les apôtres et les prophètes; ordre différent dans Ephés., IV, 11.

(4) Actes, XIII, 1.

(5) Voyez la place accordée aux prophètes dans I Corinth., XIV.

(6) I Corinth., XIV, 26 : ἀποκάλυψιν ἔχει. Le terme ἀποκάλυψις est synonyme de προφητεία ou plus exactement représente quelque chose de même nature. Voyez le verset 6 : ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ, et notez le parallélisme des antithèses.

phète. On l'était, semble-t-il, parfois momentanément. Une révélation pouvait survenir à tel ou tel sans qu'il s'y attendît. Ce pouvait être avant ou pendant l'assemblée. Tel même pouvait ressentir le souffle prophétique pendant que parlait un autre prophète (1).

Le prophète évidemment obéissait à une impulsion irrésistible. Il entendait une voix intérieure; il avait des visions (2). Tantôt son discours se rapportait à l'avenir, au retour de Jésus, à la fin du monde. Notre apocalypse est une production de prophète chrétien. Tantôt le prophète se sentait transporté dans le monde invisible. Vision plus rare qui plongeait l'âme dans le ravissement. Paul en comptait au moins une de cette espèce. Il arrivait encore au prophète d'avoir l'intuition soudaine de l'état moral de telle personne qui se trouvait dans l'auditoire (3). Dans des moments décisifs, tel prophète recevait, tout à coup, la perception nette de ce qu'il fallait faire, ou du péril dont on était menacé (4). Naturellement le discours du prophète s'accompagnait de censures et d'exhortations. La nature des sujets dont il traitait comportait un style plus véhément et plus pathétique que les instructions du didascale (5).

L'apôtre Paul nous apprend encore que les harangues des prophètes s'exprimaient en langage intelligible. C'est ce qui les distinguait des exercices de glossolalie (6). Si inspiré

(1) Voyez I Corinth., XIV, 26 : aucune restriction n'est supposée au don d'une « révélation »; v. 29 : deux ou trois prophètes parleront dans l'assemblée; v. 30 : le prophète qui parle se taira, si un autre reçoit, étant assis, une révélation.

(2) Paul lui-même en est un exemple. Le récit de la vision qu'il a eue, II Cor. XII, 1 et suivants, est très caractérisque.

(3) Voir I Corinth., XIV, 24 et 25; un païen, un étranger entre; un prophète parle. Cet homme se sent deviné, percé à jour, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται.

(4) Exemple : Agabus, Actes, XXI, 10 et suiv. C'est un passage du journal du témoin.

(5) I Corinth., XIV, 3 : ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.

(6) Ibidem, v. 4, 22, 24 : ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.

qu'il fût, le prophète restait maître de lui-même et de sa parole (1).

Ce qu'il y avait de plus caractéristique dans le charisme de prophétie, c'est qu'il n'était pas réservé à quelques privilégiés, il n'était pas attaché à une fonction dont on recevait l'investiture. Comme tout le reste, il était libre et spontané. Paul voudrait même que tous les frères eussent ce don (2).

L'élément à coup sûr le plus caractéristique du culte que célébraient les frères à Corinthe et ailleurs, c'était la glossolalie (3). C'est grâce à Paul que nous pouvons nous faire une idée à peu près exacte de ce curieux phénomène. Il est certain qu'il n'entendait pas par « langues » des dialectes étrangers. En effet, il déclare que le discours du glossolale s'adresse à Dieu et n'est pas destiné aux auditeurs. Un prophète édifie l'assemblée. Un glossolale « s'édifie lui même » (4). En outre, l'oraison du glossolale consiste en une émission de sons qui ne sont intelligibles qu'à quelques-uns. Sons vagues, de sens indéterminé, que l'apôtre compare aux sons d'une trompette ou d'une harpe (5). Certaines gens avaient la faculté de comprendre cette espèce de musique de l'âme. Quel rapport y a-t-il entre la glossolalie dont parle l'apôtre et une langue étrangère? Ce qu'il en dit fait penser à des exclamations, à des phrases hachées, à des sons à peine articulés, bref aux efforts incohérents que ferait un exalté pour exprimer des émotions trop fortes. Sous cette poussée intérieure, le langage plie, éclate, se disloque (6).

Cette sorte d'émotion était contagieuse. A Corinthe on voyait dans les assemblées se lever, parfois ensemble, glossolale après glossolale. Paul lui-même dit qu'un profane qui

(1) Ibidem, v. 32 : καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.

(2) Ibidem, v. 5; v. 24; v. 31 : δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν. La spontanéité de ce don ressort nettement de ce que Paul dit aux versets 29 et 30.

(3) Voir, outre I Corinth., XIV, le récit de la Pentecôte d'après la source, et Actes, X, 46 et XIX, 6.

(4) I Corinth., XIV, 4.

(5) Tout le passage ibidem, v. 6 à 12.

(6) Voir ce que nous en disons p. 28 et 35.

assisterait les croirait aliénés. Il les supplie de se modérer; il voudrait qu'il n'y eût dans une assemblée que deux ou trois oraisons de glossolales, qu'on s'en abstînt tout à fait, s'il n'y avait personne capable d'interpréter les glossolales; et que ceux-ci ne parlassent pas tous à la fois, mais chacun à son tour (1).

Il est certain enfin, quoique l'apôtre ne le dise pas, qu'on lisait l'Ancien Testament dans les assemblées. C'était la coutume des synagogues. Les chrétiens n'auraient pu se dispenser d'en faire autant. Ce qui rend la chose certaine, c'est l'usage que Paul fait dans ses lettres de l'Ancien Testament. Cela suppose des lecteurs familiarisés avec la Bible des Septante. D'ailleurs on prit bientôt l'habitude de ne rien affirmer qu'on ne crût prouvé par les Écritures. Cet usage fit passer dans le langage chrétien, notamment dans les prières, une foule d'expressions bibliques.

Lisait-on, dans les églises de Paul, des recueils des Actes et des Paroles de Jésus? En existait-il déjà? Ce qui est certain, c'est qu'on se transmettait oralement les sentences de Jésus; Paul en appelle souvent à « une tradition » des préceptes du « Seigneur ». On se servait des récits évangéliques pour la propagande. L'apôtre rappelle aux Galates ceux qu'il leur avait faits de la Passion. Dans l'enseignement catéchétique, on inculquait les préceptes qui formulaient l'idéal moral de l'église. La Didaché des XII apôtres permet de supposer que cet usage était ancien.

Ce qu'on lisait, en dehors de l'Ancien Testament, dans les assemblées, c'étaient les lettres de Paul. On en faisait l'échange d'église à église. On ne leur attribuait pas encore le caractère d' « Écriture » (2).

Il est manifeste que dans les églises de Paul le culte était entièrement livré à l'inspiration individuelle. Les exercices spirituels revêtaient bien certaines formes. Ils consistaient

(1) Ibidem, v. 27 : εἴτε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς καὶ ἀνὰ μέρος καὶ εἷς διερμηνευέτω. Sinon ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ.

(2) I Thessalon., V, 27, Colossiens, IV, 16 et *passim* dans les Corinthiens.

toujours en prières, oraisons ou psaumes, instructions, discours de prophètes, lecture de l'Ancien Testament, glossolalies. Mais chacun en prenait l'initiative selon qu'il s'y sentait poussé par l'esprit. Les officiants ne cessaient de s'improviser, de se relayer. On n'avait pas à craindre qu'ils vinssent à manquer. Ils étaient même trop empressés et trop nombreux. L'enthousiasme, l'ardeur débordaient. Dans certaines églises, comme celle de Corinthe, c'était même de l'exaltation. Les glossolales abondaient; ils faisaient fureur.

Évidemment de telles assemblées devaient être fort animées, vivantes, même vibrantes. Les propensions mystiques y trouvaient le terrain le plus propice. Les âmes s'y réchauffaient, y goûtaient une félicité toute céleste. Mais combien grand était le péril ! Paul l'a bien senti. Il laisse percer son inquiétude. « Dieu », dit-il, « n'est pas un Dieu de désordre ». Et cependant il n'a pas songé un instant à réglementer le culte ! Il n'a prescrit aucune forme liturgique ! Il n'a même pas eu l'idée d'instituer une fonction régulière d'officiant ! Il s'est uniquement appliqué à tempérer quelque peu l'exaltation des frères, à leur signaler les abus de l'inspiration sans frein !

A côté des assemblées ouvertes, il y avait, avons-nous dit, des réunions intimes. Paul nous les fait connaître dans I Corinth., ch. XI. Les frères se réunissaient pour prendre un repas en commun. Cette coutume remontait aux premiers temps de l'église. D'après l'épître aux Galates, l'église d'Antioche la pratiquait dès l'an 50 environ (1). L'agape était suivie de l'eucharistie. Paul nous en fait la description. On aurait tort d'y voir la reproduction pure et simple de la Cène instituée par Jésus. Il est évident que si l'apôtre a conservé les formes de l'institution primitive, il a marqué toute la cérémonie de son empreinte (2). Il a en vue un but très pré-

(1) Galates, II, 11 suiv.; ceci se passait au lendemain de la conférence de Jérusalem que l'on place ordinairement en 52.

(2) Nous avons fait allusion aux études dont l'origine de la Cène est actuellement l'objet. Nous réservons formellement notre opinion sur le point en discussion.

cis. Il voudrait rattacher la Cène directement à la mort de Jésus-Christ. Il lui donne ainsi une signification profondément religieuse. La Cène doit, dans sa pensée, consommer l'amour mystique de l'âme avec le Seigneur. A-t-il été compris? C'est douteux. La Didaché est là qui nous prouve que dans des milieux chrétiens qui, il est vrai, n'ont pas subi son influence, on comprenait, même au IIe siècle, l'eucharistie tout autrement. Ce qui est certain, c'est que le texte de Paul prouve que dans les églises qu'il avait fondées, on célébrait l'eucharistie après l'agape.

II

Quelle a été ensuite l'*organisation* des Eglises primitives? Que nous apprennent sur ce point nos sources? A Jérusalem, d'après le document, Pierre a été le chef de l'église jusqu'à la persécution qui dispersa les amis d'Étienne. Lorsque Paul y revint pour la dernière fois, Jacques, frère du Seigneur, lui avait succédé. Pierre s'est peu à peu éloigné de Jérusalem. Nous le retrouvons à Antioche, à Corinthe. Il est probable qu'à la fin il est allé à Rome. Le pagano-christianisme semble l'avoir de plus en plus attiré. Il a hésité avant de l'adopter, mais finalement, il a entièrement abandonné le point de vue judéo-chrétien. C'est cet élargissement progressif de ses idées qui, selon toute vraisemblance, l'a détaché peu à peu de l'église qu'il avait si parfaitement représentée au début. La tradition nous a conservé, dans l'épisode de Corneille et les explications qui l'accompagnent, le souvenir de la divergence qui éloigna finalement Pierre des disciples de Jérusalem. Jacques incarnait les tendances qui finirent par prévaloir dans la première église, et tout naturellement en devint le chef.

Il est évident, d'après les faits, que l'autorité de Pierre, de Jacques ensuite n'a été que morale. Elle n'a jamais eu le caractère d'une charge épiscopale. Cette autorité, ils la

devaient d'abord à eux-mêmes, à leur personnalité, aux tendances qu'ils exprimaient; ils la devaient aussi au fait que le premier avait été l'un des disciples préférés de Jésus, l'autre son frère. Paul a un mot qui définit exactement leur direction. Ils sont les « personnages », *ii qui videbantur aliquid esse* (1).

Cependant l'église de Jérusalem s'est donné de bonne heure des autorités plus régulières et plus officielles. Ce sont les « anciens »; elle les a empruntés à la synagogue (2). Le document nous apprend aussi que sur la réclamation des « hellénistes », on désigna les « Sept » (3). Ceux-ci disparaissent avec la persécution et la dispersion des « hellénistes ».

Il est certain que, du vivant de Paul, les églises qu'il avait fondées ne reçurent pas d'organisation régulière. La première épître aux Corinthiens nous en montre l'absence complète dans la plus grande église paulinienne. La lettre de l'apôtre a précisément pour but de mettre un peu d'ordre dans cette anarchie. Il est vrai que cette église n'est pas sans chefs. C'est Paul, c'est Apollos. Mais on ne les suit guère, et c'est à leur sujet que l'on se divise. Ils ne sont rien moins que des évêques. Paul voudrait que les disciples se groupassent autour de Stéphanas. Il avait été le premier chrétien de la province. Son dévouement était absolu (4). Il n'apparaît pas que le vœu de l'apôtre ait été exaucé.

Le texte, I Corinthiens, XII, 28, ne doit pas tromper. « Dans l'église », est-il dit, « Dieu a établi d'abord des apôtres, puis des prophètes, en troisième lieu des didascales. Vous avez ensuite des miracles, des dons de guérison, des secours, des administrations, des glossolalies ». Il ne s'agit

(1) Galates, II, 2 et 6 : οἱ δοκοῦντες; οἱ δοκοῦντες εἶναί τι; v. 9 : Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι.

(2) Actes, XXI, 18 : Πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι (Source « nous »). Voir aussi textes secondaires, Actes, XV, 4, 6, 23, XVI, 4. Voir pour les Juifs, E. Schürer, ouvrage cité, 2e vol., 3e éd., p. 200 *sq.*

(3) Actes, VI, 1 à 6.

(4) I Corinth., XVI, 15 et 16.

raisonnement et de discussion se trouvaient sans cesse excitées. A Corinthe ou à Colosses, on constate une vive fermentation d'idées. Fort ignorant, notre chrétien est loin d'être un esprit assoupi ou médiocre.

Cet homme marche dans un rêve. Il est presque visionnaire. De gigantesques bouleversements à venir mettent déjà son imagination en feu. Il a hérité de toute l'apocalyptique juive. Il croit à la fin prochaine du monde, et au milieu de cataclysmes qui envelopperont le ciel et la terre, il aperçoit en esprit Jésus revenant sur les nuées du ciel. Il est si pénétré de ces rêves, qu'il les prête inconsciemment à son Maître.

Cet homme est patient, doux, pacifique. Il vit à l'écart; il est très humble; il est fort déférent pour les autorités constituées; il n'a rien d'un révolutionnaire. Ses mœurs sont austères. L'immoralité qui règne autour de lui le remplit d'horreur. Il craint toujours d'y tremper. Cela le rend un peu timoré dans les relations. Il est porté à exagérer son rigorisme. Il aime par dessus tout les petites assemblées des frères. Son cœur s'y épanouit. Tout ce qu'il possède de mysticisme et d'affection s'y donne libre carrière. C'est l'homme le plus profondément religieux et le plus vraiment fraternel qui existe alors.

Voilà l'homme qui doucement va s'insinuer partout, et former à l'ombre, dans les couches obscures, une société nouvelle; il fera la conquête des masses; un jour il surgira vainqueur et maître de l'Ancien Monde!

Ces églises dont nous avons essayé de fixer l'image sont-elles bien ce que Jésus lui-même avait rêvé? Y aurait-il reconnu son œuvre?

Assurément l'écart est grand entre le Royaume de Dieu du Sermon sur la Montagne et les petites chrétientés de l'âge apostolique. C'est toute la différence qui sépare l'idéal de la réalité.

Quand on songe à ce qu'étaient les hommes apostoliques, à leur médiocrité intellectuelle, à leur ignorance, comment

s'étonnerait-on qu'ils n'aient pas mieux réalisé le rêve de leur Maître? Si en outre, on tient compte des circonstances qui ont présidé aux origines notamment des églises pagano-chrétiennes, on arrivera à la conclusion que la pensée du fondateur ne pouvait guère revêtir une autre forme.

Cependant, si l'écart est considérable, sur deux points au moins, le Maître n'aurait pas renié son œuvre.

L'action comme l'enseignement de Jésus aboutissent à la création d'une société. Or les églises apostoliques sont de vraies sociétés. Elles ne consistent pas en simples agrégats d'individus; elles constituent des milieux qui enveloppent l'individu, le façonnent, le soutiennent. Puis elles possèdent l'esprit authentique du fondateur. Elles portent son image. Le caractère chrétien de ce temps est un reflet singulièrement vivant du caractère même de Jésus.

Dans ce sens, elles sont vraiment sa création; elles sont, pour ainsi dire, des émanations de sa personne.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Préface 1
Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

Les sources du livre des Actes.

Les sources du livre des Actes 27
Le récit de la Pentecôte 28
Le discours de Pierre 36
Les tableaux de l'église de Jérusalem 39
Analyse des chapitres III à V 47
Le martyre d'Etienne 60
Document et traditions, chapitre VIII à XII 72
La première mission en terre païenne, ch. XIII à XIV 85
Les sources de la seconde partie des Actes 93

DEUXIÈME PARTIE

L'église de Jérusalem.

Chapitre I. Le problème 99
Chapitre II. Le collège apostolique 103
Chapitre III. Reconstitution du collège apostolique 115
Chapitre IV. Question de méthode 127
Chapitre V. L'apôtre Paul et l'église de Jérusalem 133
Chapitre VI. Etienne, son rôle et son martyre. 143
Chapitre VII. Les premières années 153

TROISIÈME PARTIE

Les églises pagano-chrétiennes		Les églises pagano-chrétiennes	173
	Chapitre I.	Comment est née l'idée missionnaire	177
	Chapitre II.	Première grande mission	187
	Chapitre III.	Fondation des églises de Galatie	199
	Chapitre IV.	La crise des églises pagano-chrétiennes	213
	Chapitre V.	Autres églises pauliniennes	241
	Chapitre VI.	Tableau des églises pauliniennes	251
		Culte, organisation, vie chrétienne	252

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 22299 4532

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

I — ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE, par les Membres de la Section des sciences religieuses, avec introduction par Albert Réville. In-8.... 7 fr. 50

Massebieau. Classement des œuvres de Philon. — H. Derenbourg. Un nouveau roi de Saba. — M. Vernes. Populations primitives de la Palestine. — Esmein. La question des investitures. — E. Havet. La conversion de Saint-Paul. — J. Réville. Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives. — Picavet. De l'origine de la philosophie scolastique. — Amelineau. L'hymne au Nil. — Lœb. La Chaîne de la Tradition, etc.

II et III. — DU PRÉTENDU POLYTHÉISME DES HÉBREUX. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi de l'examen de l'authenticité des écrits prophétiques, par Maurice Vernes. 2 volumes in-8..... 15 fr. »

IV. — LA MORALE ÉGYPTIENNE QUINZE SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE. Etude sur le papyrus de Boulaq n° 4, par E. Amelineau. In-8..... 10 fr. »

V. — LES ORIGINES DE L'EPISCOPAT. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne dans l'Empire romain, par Jean Réville. In-8..... 12 fr. »

VI. — ESSAI SUR L'ÉVOLUTION HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE DES IDÉES MORALES DANS L'EGYPTE ANCIENNE, par E. Amelineau. In-8... 8 fr. »

VII. — ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE, par les Membres de la Section des sciences religieuses. Deuxième série. In-8..... 7 fr. 50

Amélineau. Les coutumes funéraires de l'Egypte ancienne comparées avec celles de la Chine. — Marillier. Le *tabou* mélanésien. — S. Lévi. Les donations religieuses des rois de Valabhi. — A. Foucher. Les scènes figurées de la légende du Bouddha. — H. Derenbourg. Le poète Imrou' ou'l-Kaïs et le dieu arabe al-Kaïs. — M. Vernes. Les sources des livres historiques de la Bible. — E. de Faye. De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr. — A. Réville. La christologie de Paul de Samosate. — Picavet. Abélard et Alexandre de Hales. — Esmein. Le serment des inculpés en droit canonique. — J. Réville. L'instruction religieuse dans les premières communautés chrétiennes. — A. Berthelot. L'idée de la Μοῖρα dans les épopées homériques. — J. Deramey. Vision de Gorgorios. Texte éthiopien inédit. — A. Quentin. La religion d'Assurbanipal. — G. Raynaud. Les Panthéons de l'Amérique Centrale, etc.

VIII. — SAINT-AUGUSTIN ET LE NÉOPLATONISME, par L. Grandgeorge. In-8..... 4 fr. »

IX. — GERBERT, UN PAPE PHILOSOPHE, d'après l'histoire et d'après la légende, par F. Picavet. In-8..... 6 fr. »

X. — L'ECCLÉSIASTIQUE, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte hébreu, traduit et commenté par Israël Lévi. Première partie. In-8..... 7 fr. »

— Seconde partie. In-8..... 7 fr. 50

XI. — LA DOCTRINE DU SACRIFICE DANS LES BRAHMANAS, par Sylvain Lévi. In-8..... 6 fr. »

XII. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, par Eugène de Faye. Seconde édition. In-8..... 7 fr. 50

XIII. — ÉTUDE SUR L'ICONOGRAPHIE BOUDDHIQUE DE L'INDE, d'après des documents nouveaux, par A. Foucher. In-8, 30 fig. et 10 planches... 12 fr. »

— Deuxième partie. In-8, 7 fig..... 4 fr. »

XIV. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE, SON ORIGINE ET SA VALEUR HISTORIQUE, par Jean Réville. Seconde édition. In-8..... 7 fr. 50

XV. — LA MAGIE ASSYRIENNE, étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés, par C. Fossey. In-8..... 16 fr. »

XVI, 1. — LES IDÉES MORALES chez les Hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle, par P. Alphandéry. In-8..... 7 fr. 50

— 2. — ARISTOTE ET L'UNIVERSITÉ DE PARIS pendant le XIIIe siècle, par G.-H. Luquet. In-8..... 2 fr. »

XVII. — TABOU ET TOTÉMISME à Madagascar, étude descriptive et théorique, par Arnold van Gennep. In-8..... 10 fr. »

XVIII. — HISTOIRE DE LA LÉGITIMATION DES ENFANTS NATURELS EN DROIT CANONIQUE, par R. Génestal. In-8..... 5 fr. »

XIX. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ DES LAIQUES SUR LES ÉGLISES ET LE PATRONAGE LAIQUE AU MOYEN AGE, par Paul Thomas. In-8.... 5 fr. »

XX. — LES CULTES PAIENS DANS L'EMPIRE ROMAIN. I. Les Provinces latines par J. Toutain. Tome Ier : *Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*. In-8..... 10 fr. »

XXI. — PROLÉGOMÈNES A L'ÉTUDE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE. Essai sur la mythologie de l'Egypte, par E. Amelineau. In-8..... 15 fr. »

XXII. — L'ÉVANGILE DE MARC et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc, par Maurice Goguel. In-8..... 6 fr. »

LE PUY-EN-VELAY, IMPRIMERIE R. MARCHESSOU. — PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCCESSEURS.